امام بخاریؒ کا طریقۂ استدلال واستنباط

اصول فقہ، قواعد فقہیہ اور مقاصد شریعت کے تناظر میں

امام بخاریؒ کے اصول وقواعد کا اجمالی خاکہ، فقہ حنفی کی اصولی خصوصیات، تیسری صدی ہجری میں علم حدیث کی سرگرمیاں، امام بخاری کا فقہی اجتہاد، عادات وخصوصیات، شرائط، اصول تراجم، اجماع، قیاس، تنقیح مناط، استحسان، شرائع من قبلنا، عرف وتعامل، استصحاب حال، مقاصد شرعیہ، سد ذرائع، احکام شرعیہ تکلیفیہ، وضعیہ، شروط شرعیہ وجعلیہ اور نصوص کے معانی ومدلولات کی امام بخاریؒ کے نزدیک اہمیت نیز دلالات شرعیہ سے استدلال کا منہج ومثالیں اور تراجم میں تعارض ادلہ سے استدلال کے اصول وضوابط۔

مؤلف:

(مولانا) اقبال محمد ٹنکاروی (صاحب)

مہتمم دار العلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا بھروچ، گجرات

تفصیلات

نام کتاب: امام بخاریؒ کا طریقۂ استدلال واستنباط

مؤلف : (مولانا، مفتی) اقبال بن محمد ٹنکاروی (صاحب)
(مہتمم دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ، گجرات)

صفحات : ۵۳۰

سن طباعت: ۲۰۱۴ء مطابق ۱۴۳۵ھ (طباعت اول)

تعداد : ۱۰۰۰

قیمت : Rs. 200

ملنے کا پتہ

MO.IQBAL MUHAMMAD [S.B] { Tankarvi }

DARULULOOM ISLAMIYYAH ARBIYYAH

MATLI WALA

Eidgah Road.Bharuch.GUJ. INDIA -392001

E-mail : mct_1969@yahoo.co.in

Website: www.matliwala.co.in

فہرست عناوین

==============================

تقریظ

از: شیخ طریقت ومرشدی

حضرت مولانا محمد قمر الزماں صاحب دامت برکاتہم

خویش ومجاز حضرت مصلح الامت مولانا شاہ وصی اللہ صاحب چشتی صابریؒ

مجاز وخلیفہ عارف باللہ حضرت مولانا محمد احمد صاحب نقش بندی مجددیؒ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمده و نصلی علی رسوله الکریم .

عزیزم مخلصم مولانا محمد اقبال صاحب ٹنکاروی سلمہ نے متعدد علمی و تحقیقی کتابیں لکھیں جس کو اس حقیر نے پڑھا اور بار بار تقریظ بھی لکھی ہے، اب یہ کتاب معرکۃ الآراء کتاب بخاری شریف کے طریقۂ استدلال کے متعلق لکھی ہے، ان کی صلاحیت، استعداد، علمی شغف و ذوق دیکھتے ہوئے یہ کتاب عام علماء وطلبہ کے لئے مفید اور صحیح ثابت ہوگی۔

مزید عالم ذی استعداد مولانا عبداللہ صاحب کاپودروی دامت برکاتہم نے جواس پر تبصرہ لکھا ہے اور پھر مکرم مولانا عبداللہ صاحب ہانسوٹی نے جو مفصل تقریظ تحریر فرمائی ؛ ان دونوں کواس حقیر نے دیکھا اور پڑھا،ان سے اس مضمون کی مزید اہمیت وافادیت کا اندازہ ہوا ، اب ان حضرات -جو درحقیقت جبال العلم کی حیثیت رکھتے ہیں- کی تحریرات وتقریظات کی تائید وتصویب کرتا ہوں۔

اور دل سے دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالی اس علمی مجموعہ کو عام طلبہ وعلماء کے لئے مفید ومؤثر بنائیں اورمولانا کی اس جہت کی علمی خدمت سے میرا خیال ہے کہ امام بخاری کی روح کومسرت ہوگی اورامام بخاری کی مسرت سے ان شاء اللہ تعالی امید ہے کہ اللہ تعالی مولانا کی اس خدمت کوقبول فرماکرنجات کا ذریعہ بنائیں گے۔وما ذلك على الله بعزيز

(حضرت مولانا) محمد قمرالزمان الہ آبادی (صاحب دامت برکاتہم)

۳/شعبان المعظم ۱۴۳۵ھ

عزیزم مخلصم مولانا محمد اقبال صاحب ٹنکاروی سلمہ نے متعدد علمی و تحقیقی کتابیں لکھیں جس کو اس حقیر نے پڑھا اور بار بار تقریظ بھی لکھی ہے، اب یہ کتاب معرکۃ الآراء کتاب بخاری شریف کے طریقۂ استدلال کے متعلق لکھی ہے، ان کی صلاحیت، استعداد، علمی شغف و ذوق دیکھتے ہوئے یہ کتاب عام علماء وطلبہ کے لئے مفید اور صحیح ثابت ہوگی۔

مزید عالم ذی استعداد مولانا عبداللہ صاحب کاپودروی دامت برکاتہم نے جو اس پر تبصرہ لکھا ہے اور پھر مکرم مولانا عبداللہ صاحب ہانسوٹی نے جو مفصل تقریظ تحریر فرمائی؛ ان دونوں کو اس حقیر نے دیکھا اور پڑھا، ان سے اس مضمون کی مزید اہمیت وافادیت کا اندازہ ہوا، اب ان حضرات -جو درحقیقت جبال العلم کی حیثیت رکھتے ہیں- کی تحریرات وتقریظات کی تائید وتصویب کرتا ہوں۔

اور دل سے دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالی اس علمی مجموعہ کو عام طلبہ وعلماء کے لئے مفید ومؤثر بنائیں اور مولانا کی اس جہت کی علمی خدمت سے میرا خیال ہے کہ امام بخاری کی روح کو مسرت ہوگی اور امام بخاری کی مسرت سے ان شاء اللہ تعالی امید ہے کہ اللہ تعالی مولانا کی اس خدمت کو قبول فرما کر نجات کا ذریعہ بنائیں گے۔وما ذلك على الله بعزيز

(حضرت مولانا) محمد قمر الزماں

(صاحب دامت برکاتہم)

تقریظ

از: مفکر ملت، رئیس فلاح دارین ترکیسر، استاذ محترم

حضرت مولانا عبداللہ صاحب کاپودروی دامت برکاتہم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اللہ تبارک وتعالیٰ نے اپنے آخری پیغمبر حضرت محمد بن عبداللہ صلوات اللہ وسلامہ علیہ پر پوری انسانیت کی ہدایت کے لئے قرآن کریم نازل فرمایا اور اس کی حفاظت کی ذمہ داری بھی خود ہی لی ،اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی تبیین اور تشریح کی ذمہ داری بھی سپرد فرمائی۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث مبارکہ کتاب اللہ کی تبیین اور تفصیل ہی پر مشتمل ہے، اس لئے حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو یاد کرنے اور اس کو سمجھنے کا خاص اہتمام فرماتے تھے، نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوئی باتوں کو اہتمام سے دوسروں تک پہنچاتے تھے، مجلسوں میں مذاکرہ ہوتا تھا۔

عہد صحابہ کے بعد تابعین اور تبع تابعین نے بھی اس سلسلہ کو باقی رکھا اور احادیث کے حفظ کا سلسلہ برابر جاری رہا۔

خلیفۂ راشد حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کے دور میں آپؒ کے مشورہ سے ابن شہاب زہری رحمۃ اللہ علیہ نے احادیث کو باقاعدہ جمع کرنے کا کام شروع کیا اور پھر یہ

سلسلہ بہت سے اساطین علم کے ذریعہ آگے بڑھتا گیا، ابن جریج ، محمد بن اسحاق، امام دارالہجرہ امام مالک، حماد بن سلمہ، سعید بن ابی عروبہ نیشاپوری، معمر بن راشد وغیرہ- رحمۃ اللہ علیہم- ایک بڑی تعداد نے اپنے اپنے طرز سے جمع وتدوین کا کام شروع فرمایا۔

ان کی کتابوں میں ہر قسم کی احادیث جمع کر دی گئیں، آثار صحابہ بھی جمع کر دیئے گئے، بعد میں کچھ علمائے کرام کو خیال ہوا کہ ان احادیث میں سے صحیح احادیث کو چھانٹ کر الگ مجموعے تیار کئے جائیں۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے غیبی نظام کے تحت تیسری صدی میں ایسی عبقری شخصیات پیدا فرمائیں جنہوں نے احادیث کی تنقیح کا بیڑا اٹھایا، ان میں سب سے زیادہ معروف مقبول شخصیت ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل البخاری رحمہ اللہ تعالیٰ کی تھی، (وفات: ۲۵۶ھ) اللہ تعالیٰ نے آپ کو غیر معمولی قوت حافظہ اور گہری بصیرت سے نوازا تھا، حفظ حدیث کے ساتھ نقد حدیث میں بھی آپ کا درجہ بہت بلند تھا، اسی لئے آپ- رحمۃ اللہ علیہ- کو امیر المؤمنین فی الحدیث، جبل الحفظ، امام الدنیا فی نقد الحدیث کہا گیا۔

ان ائمۂ حدیث نے حدیث کے قبول ورد کے لئے اصول وضوابط مقرر کئے، اِنہیں اصولوں پر احادیث کو پرکھتے تھے اور اس کے صحیح اور سقیم ہونے کا فیصلہ کرتے تھے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی ذہانت اور تفقہ کا مظہر ان کے ترجمۃ الباب ہیں۔ "**فقه البخاری فی تراجمه**" معروف جملہ ہے۔

حدیثِ پاک کے اخذ وقبول اور مسائل مستنبط کرنے میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے اپنے اصول ہیں، جن کو سمجھنا طالب حدیث کے لئے بہت ضروری ہے، ہر ایک محدث کا اپنا ایک منہج ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اپنے منہج وفکر میں دوسروں سے ممتاز ہیں، جہاں

مناہج محدثین پر کتابوں میں بحث ہوتی ہے؛امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے منہج پر بھی علماء کرام نے توجہ دی ہے،اوراس پر مستقل کتابیں منظر عام پر آچکی ہیں، جوعربی میں ہیں۔

مجھے بہت مسرت ہے کہ اس موضوع پر میرے عزیز مولانا محمد اقبال ٹنکاروی فلاحی زادہ اللہ تعالیٰ علماً وعملاً نے ہمت کی اور چوں کہ موصوف پر بخاری شریف کے درس کی ذمہ داری بھی ہے، اس لئے وہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ اور ان کی خصوصیات ،ان کا طرز استدلال ،ترجمۃ الباب کی باریکیوں کے سلسلہ میں مختلف کتابوں سے استفادہ کر کے طلبۂ عزیز کومعلومات فراہم کرتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ ان کے علم وعمل میں مزید ترقی عطافرمائے، یہ کتاب جواصول فقہ،قواعداور مقاصد شریعت کی روشنی میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے منہجِ استدلال واستنباط پر تیار ہوئی ہے،ان شاء اللہ طلبۂ عزیز اور حدیث شریف سے شغف رکھنے والوں کے لئے بہت مفید ثابت ہوگی۔

اللہ تعالیٰ موصوف کی حدیث پاک کی خدمت کوشرف قبولیت عطا فرمائے اوراس طرح کی مزید خدمات کی توفیق مرحمت فرمائے۔آمین !وصلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم!

اللهم تقبل منا، انك انت السميع العليم.

والسلام

(حضرت مولانا)احقر عبداللہ غفرلہ کاپودروی (دامت برکاتہم)

تقریظ

از: استاذ محترم، ماہر منقول و معقول

حضرت مولانا مفتی عبداللہ صاحب دامت برکاتہم

بانی و مدیر و شیخ الحدیث جامعہ مظہر سعادت، ہانسوٹ۔

محترمی و مکرمی جناب مولانا محمد اقبال صاحب ٹنکاروی زید مجدہ!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

بعد تسلیمات! امید ہے مزاج گرامی بہ عافیت ہوں گے۔

حامدًا ومصلیاً ومسلماً!

أما بعد! امیر المومنین فی الحدیث الامام محمد بن اسماعیل البخاری رحمہ اللہ علیہ (م ۲۵۶ھ) ان موفق من اللہ تاریخ ساز شخصیات میں سے ہیں جن سے دین اور شریعت کی حفاظت اور حدیث وسنت کی خاص نہج پر تدوین کا عظیم الشان کارنامہ انجام پایا ہے، امام بخاریؒ آیۃ من آیات اللہ اور روئے زمین پر اللہ پاک کی ایک بڑی نعمت تھے، آپ کی مرتب کردہ الجامع الصحیح کو جو قدر ومنزلت عطا ہوئی وہ کتاب اللہ کے بعد کسی اور کتاب یا مجموعے کو حاصل نہ ہوسکی، صحیح بخاری میں امام بخاریؒ نے صحیح ترین احادیث کے صرف جمع پر اکتفاء نہیں فرمایا بلکہ آپ کے اخّاذ ذہن، فکر رسا، دقت نظری اور شان اجتہاد نے علم ومعرفت کا ایسا دریا بہادیا ہے کہ اس کی تہوں میں چھپے درہائے آبدار کی تلاش میں ہر زمانہ کے اہل علم وکمال کی ایک جماعت سرگرم عمل رہی، اور فیاض ازل نے جسے جس قدر علم ودانش سے نوازا ہے وہ اس اعتبار سے امام بخاریؒ کی حقانیت پر سر دھنتے رہے، اور خصوصاً امام صاحبؒ کے قائم کردہ

تراجم کی راہ سے ان کے نقطہائے نظر تک رسائی کرتے رہے، حتی کہ کہا جانے لگا "فقه البخاري في تراجمه" یعنی تراجم سے امام بخاریؒ کی فقاہت، خاص رجحان اور آبلہ پائی کرنے سے مسلک کا پتہ چلتا ہے۔ تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ امام بخاریؒ کے مسلک کے سلسلہ میں اگرچہ لوگوں نے مختلف باتیں کہی ہیں اور اس حوالے سے پانچ اقوال نقل کئے ہیں لیکن صحیح بات یہ ہے کہ وہ مجتہد ہیں، اور ان کے قائم کردہ عناوین اور استنباط مسائل سے یہی مترشح ہوتا ہے۔ (دیکھئے الامام ابن ماجہ وکتابہ السنن ص/۱۲۲-۱۲۹)

اگرچہ ان کی شہرت فقیہ، مجتہد نہیں بلکہ محدث کی حیثیت سے ہے، کیوں کہ فقہ کو آپ نے بطور فن نہیں اپنایا، تاریخ تو فن کے اپنانے کے لحاظ سے کسی شخص کا تعارف کراتی ہے، اور جب آپ کا مجتہد ہونا محقق ہے تو بدیہی بات ہے کہ مقاصد شریعت پر آپ کی خاص نگاہ تھی، اور استنباط مسائل کا خاص ملکہ آپ کو حاصل ہے، کیوں کہ اجتہاد کے لیے یہ دونوں امر ضروری ہیں، چنانچہ شاطبیؒ لکھتے ہیں: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوجهين، أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها والثاني من الاستنباط" (الموافقات :۲۴/۱)، درجۂ اجتہاد صرف اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جو دو صفتوں سے موصوف ہو، ایک یہ کہ پوری کی پوری شریعت کے مقاصد کو سمجھتا ہو، دوسرے یہ کہ مسائل نکالنے کی قدرت رکھتا ہو۔

مسند الہند حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے بھی اس کو مزید وضاحت کے ساتھ اس طرح تحریر کیا ہے: "مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان پانچ علموں کا جامع ہو: (۱) قرآن کی قرأت اور تفسیر، (۲) احادیث کا علم مع اسانید اور صحیح وضعیف کی معرفت، (۳) عربی زبان کا علم، (۴) استنباط مسائل اور (۵) نصوص میں تطبیق کا علم"۔ (ازالۃ الخفاء، امام اعظم اور علم الحدیث ص/۶۸۳)

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں صرف جمع احادیث کا کام

نہیں کیا ہے بلکہ فقہ کا بے شمار ذخیرہ تراجم میں پھیلا دیا ہے، اس طرح بخاری شریف منکرین حدیث اور منکرین فقہ دونوں کا جواب بن گئی ہے، کیوں کہ اس میں مجتہدین اور ائمہ فقہ کے طرز استدلال کی بھی جھلک اور بنیاد موجود ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ اپنے ایک مکتوب میں فرماتے ہیں: ''معلوم ہونا چاہئے کہ امام بخاریؒ دوسو سال بعد رونما ہوئے اور ان سے پیشتر علماء علوم دینیہ میں مختلف فنون کی کتابیں تصنیف کر چکے تھے، نیز متعدد علماء نے فن رؤیا، ادب، طب، شمائل، اصول حدیث، اصول فقہ اور ردّ مبتدعین پر کتابیں تصنیف کی تھیں، امام بخاریؒ نے ان تمام مدوّنہ اور مروجہ علوم کا ایک حصہ جن کو انہوں نے بہ صراحت یا بہ دلالت ان حدیثوں میں پایا جو امام بخاریؒ کی شرط پر تھیں، اپنی کتاب میں درج کر دیا''۔ (مکتوبات شاہ ولی اللہؒ)

بخاری شریف کی اس جامعیت اور حضرت امامؒ کے اس خاص نہج کو کاش وہ لوگ بھی سامنے رکھتے جنہوں نے عمل بالحدیث کے نام پر فقہ کے انکار اور سلف صالحین پر طعن وتشنیع کا بازار ستم گرم کر رکھا ہے، تو امت کو ایک بڑے فتنہ سے بچایا جا سکتا ہے۔ تاہم اس امر کی معرفت ضروری ہے کہ امام بخاریؒ نے احادیث سے فقہی مسائل واحکام کا استنباط کیا ہے، تو کون سے اصول ان کے پیش نظر رہے؟ کیوں کہ اصول اور مقاصد شریعت پر گہری نظر کے بغیر استنباط مسائل ناممکن ہے، تو حقیقتاً امام بخاریؒ کے پیش نظر اصول وضوابط ہیں، لیکن خود بخاریؒ نے کہیں ان کی وضاحت نہیں کی ہے، جیسے کہ انہوں نے اپنی شرائط کی وضاحت نہیں کی ہے، لیکن بعد کے حضرات مثلاً ابن مندہؒ، مقدسیؒ اور حازمیؒ وغیرہ نے امام بخاریؒ کی ذکر کردہ روایات کا تتبع کر کے شرائط کی تعیین کی، اس طرح اصول ومناہج کے استخراج کی بھی ضرورت تھی۔

چنانچہ اس حوالے سے باضابطہ نہ سہی تاہم ضمناً اور تبعاً شروح بخاری کے بہ نظر غائر

مطالعہ سے بہت سے اصول کی طرف رہنمائی اور اشارے مل جاتے ہیں، بعد میں بعض عرب علماء نے اس کو مستقل موضوع بنا کر کتابی شکل میں پیش کیا، تاہم اس کو مزید وسعت، سلیقے اور تنقیح کے ساتھ اردو زبان میں پیش کرنے کی ضرورت تھی۔

مقام شکر و مسرت ہے کہ عزیز گرامی قدر جناب مولانا اقبال صاحب ٹنکاروی مدظلہ شیخ الحدیث دار العلوم ماٹلی والا بھروچ نے اس ضرورت کو شدت سے محسوس کیا، اور انتہائی محنت، عرق ریزی اور دقت نظری سے زیر نظر کتاب تیار کر دی ہے، میرے علم کے مطابق یہ اردو میں اپنی نوعیت کی منفرد کتاب ہے، جس سے علم و تحقیق کا نیا باب وا ہوا ہے، ظلمت کدۂ ہند میں بخاری شریف کی اولین دو شرحیں اسی سرزمین گجرات پر لکھی گئی تھیں، حسن اتفاق بلکہ فضل ایزدی دیکھئے کہ بخاری شریف سے متعلق اس منفرد کام کا نقش اول بھی گجرات ہی کی ایک قابل فخر شخصیت کے ہاتھوں تیار ہو رہا ہے، کتاب میں جس طرح اصولی اصطلاحات کی وضاحت اور بخاری شریف کی احادیث سے انطباق کا کام سرانجام پایا ہے، اس سے یہ کتاب طالبین حدیث اور طالبین اصول دونوں کے لیے یکساں مفید ہوگئی ہے، اور ایک اہم خلا پُر ہوتا نظر آرہا ہے۔

میری خواہش اور گزارش ہے کہ مدارس اور جامعات کے اساتذہ وطلبہ جن کا اس فن سے اشتغال ہے وہ اس کتاب کا بہ نظر غائر مطالعہ کریں، جس سے ان کے ذہن کے دریچے کھلیں اور اس میں مزید نکھار پیدا ہو، بلکہ ارباب مدارس سے گزارش ہے کہ وہ مولانا موصوف کو بہ اصرار اپنے یہاں مدعو کریں اور متعلقہ موضوع پر براہ راست طلبہ کے سامنے مولانا کے محاضرات پیش ہوں، ان شاء اللہ بہ چشم خود اس کے فوائد محسوس کریں گے۔

مولانا کے قلم سے اس سے قبل بھی علمی، تحقیقی اور تاریخی موضوعات پر گراں قدر تالیفات منصۂ شہود پر آچکی ہیں، مولانا اب علم وروحانیت کے اعتبار سے جس مقام تک پہنچ

چکے ہیں، انہیں مجھ جیسے ہیچمد اں اور علم وعمل سے تہی دامن شخص کی تائید اور تصویب کی چنداں ضرورت نہیں، مولانا سے تو اب دوسرے حضرات سند لیتے اور اعتبار بڑھاتے ہیں، لیکن یہ مولانا کی وسعت ظرفی اور وفا شعاری ہے کہ انہوں نے مجھے بھی چند کلمات تحریر کرنے کا حکم دیا، مجھ سے کچھ بن پائے یا نہ بن پائے، لیکن اپنے متعلقین کی اس طرح کی علمی خدمات سے آنکھیں ٹھنڈی ہوتی ہیں، اس لیے مجھے اس کتاب کے متعلق چند کلمات تحریر کرنے کے خوشگوار فریضہ سے عہدہ برآ ہونے میں بھی مشکلات کے باوجود بے انتہا مسرت ہو رہی ہے۔

میں عزیز موصوف کو اس گراں قدر علمی خدمت کی انجام دہی پر مبارکباد پیش کرتا ہوں اور دعا گو ہوں کہ اللہ پاک اسے بے انتہاء نافع اور ذریعہ نجات بنائیں، اور اخلاص واستقامت کے ساتھ مزید علمی ودینی خدمات کی توفیق ارزانی کریں۔ آمین۔

والسلام مع الاحترام

(مفتی) عبداللہ مظاہری

بانی وناظم جامعہ مظہر سعادت، ہانسوٹ

۲۰/ رجب المرجب ۱۴۳۵ھ بروز منگل

تقریظ

حضرت مولانا مفتی محمد فاروق صاحب بڑوڈوی دامت برکاتہم

استاذ حدیث جامعہ اشاعۃ العلوم اکل کوا۔

حامداً ومصلیاً ومسلماً!

حدیث پاک؛ بیانِ قرآن ہے، بالفاظ دیگر یہ بیان ؛مبہمات قرآن کے لیے ایضاح، مجملات قرآن کے لیے تفصیل، مشکلات قرآن کے لیے تفسیر، مخفیاتِ قرآن کے لیے اظہار اور کنایاتِ قرآن کے لیے تصریح ہے۔ اور آیتوں کے مضمرات چوں کہ مختلف الانواع ہیں اِس لیے اُن کے بیان بھی مختلف الانواع ہوتے ہیں مثلاً بیان تاکید، تعیین، تقریر، تفصیل، اِلحاق، توجیہ، تمثیل، تعلیل، تاثیر، تخصیص، بیان قیاس، تفریع، بیانِ استخراج وغیرہ، گویا کہ حدیث گرچہ قرآن کے بیان کے اعتبار سے تو فرع ہے لیکن اجتہاداتِ فقہیہ کے اعتبار سے اصل اور مستقل حجت ہے۔

اور یہی حدیث کی وہ مختلف جہات وانواع ہیں جن کو امام بخاری نے اپنے تراجم کے ذریعہ واضح کیا ہے اور اپنے دقیق استنباط اور احادیث کے ذریعہ وہ احکام ومسائل ثابت کیے ہیں کہ جن تک رسائی فقہ واصولِ فقہ میں بصیرت ودرک کے بغیر ممکن نہیں، اور یہ استنباط اور احادیث کے ذریعہ احکام ومسائل کا اثبات منجملہ مقاصد تالیفِ بخاری کے ایک اہم مقصد ہے جیسا کہ امام نووی اور علامہ کوثری نے اس کو بیان کیا ہے۔

اور یہ مقولہ تو بہت ہی مشہور ہے کہ "فقہ البخاری فی تراجمہ" اور عجیب بات

یہ کہ امام بخاری نے پہلے استنباط کے طرق اپنے وطن (بخارا جو کہ احناف کا مرکز تھا) میں رہ کر سیکھے اور اس میں مہارت حاصل کرنے کے بعد تحصیل علم حدیث اور جمع حدیث کی طرف متوجہ ہوئے اور اس میدان میں بھی امامت کا درجہ حاصل کیا، اسی لیے جہاں بخاری میں امام بخاری کی شان محدثیت نظر آتی ہے وہیں پر امام بخاری کی شان فقاہت واجتہاد بھی چھلکتی ہوئی نظر آتی ہے کأنه جمع بين الاستناد والاستدلال اور یہی وہ شان فقاہت ہے جس کی وجہ سے ایک موضوع کی احادیث بخاری میں یکجا نہیں ملتی، بل کہ حدیث کا ایک جملہ خاص استدلال کے پیش نظر ایک جگہ ذکر کیا ہے تو دوسرا جملہ دوسری جگہ،اور حضرت الامام نے یہ طریق اپنا کر یہ بھی ثابت کر دیا کہ فقہ اور حدیث ایک ہی سلسلہ کی دو کڑیاں ہیں۔

اور وہ مقاصد شریعت جن کو فقہ سے بڑی گہری معنوی مناسبت ہے اور جو اسلامی شریعت کے جملہ احکام میں بلا واسطہ یا بالواسطہ ملحوظ نظر آتے ہیں اور ایک اعتبار سے شریعتِ اسلامی کی عمومی حکمت کے لیے بھی اس اصطلاح کا استعمال ہوتا ہے یہ مقاصد شریعت بھی بخاری میں ملحوظ نظر آتے ہیں، گویا کہ بخاری سابقہ چاروں فنون (فن السنہ یعنی فن فقہ،فن التفسیر،فن السیر ،فن الزہد والرقائق) کا مجموعہ ہے اسی لیے حضرت الامام نے اس کا نام ’’الجامع‘‘ رکھا ہے۔

بہر حال یوں تو اس بحر ناپیدا کنار کے شناوروں نے مختلف جہات سے شروحات وتعلیقات کی شکل میں اس ’’الجامع الصحيح للبخاری‘‘ کو اپنی خدمت کا میدان بنایا اور بہ تحقیق صاحب کشف الظنون ۵۳/اور بہ تحقیق صاحب سیرت البخاری حضرت مبارکپوری ۱۴۳/شروحات وتعلیقات منظر عام پر آ چکی ہیں لیکن یہ تحقیق بھی اب تقریبا ۷۰/سال قدیم ہو چکی،اور اب تو نہ جانے کتنی اور تعلیقات منظر عام پر آ چکی ہیں۔

اِسی سلسلے کی ایک کڑی کتاب ہِذا بھی ہے جس میں فاضل محقق و مدقق ،محدث و مفسر

نباض وقت، محبوب الاتقیاء والفقہاء، صاحبِ اخلاقِ حمیدہ مہتمم دار العلوم ماٹلی والا بھروچ گجرات حضرت مولانا اقبال صاحب فلاحی ٹنکاروی زید مجدھم ودام لطفہم نے اپنی استنباطی و اجتہادی، فقہی واصولی صلاحیتوں کو خوب خوب اُجاگر کیا ہے اور مقاصد شریعت کی روشنی میں اجتہادات بخاری کو بہترین طریقہ سے بیان کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ موصوف کی عمر میں صحت و عافیت کے ساتھ برکت عنایت فرمائے اور گجرات کی اس گراں قدر امانت سے طلبہ اور علماء کو خوب خوب فائدہ پہونچائے۔ وما ذلک علی اللہ بعزیز

کیا ہی اچھا ہو کہ بخاری کا معلم و متعلم التزاماً اِس کو اپنے مطالعہ میں رکھے تاکہ بخاری کے فہم و تفہیم میں معاون ہو، کہ یہی اُس کی حقیقی قدر دانی ہے۔ وفقنا اللہ لما یحب ویرضیٰ
ایں دعا از من واز جملہ جہاں آمین باد

عاجز: محمد فاروق بڑوڈوی المدنی
خادم القرآن والحدیث جامعہ اسلامیہ اشاعت العلوم اکل کوا
تاریخ: ۱۴؍رجب المرجب ۱۴۳۵ھ

:: عرض مرتب ::

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الانبياء والمرسلين ، وعلى آله وصحبه اجمعين . اما بعد!

دارالعلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا کی الحمدللہ یہ سعادت وخوش نصیبی رہی کہ اس کو حدیث شریف کی اعلیٰ تعلیم کے لئے چالیس سال تک ایک ہی شیخ الحدیث حضرت مولانا ابوالحسن علی قاسمیؒ کی سرپرستی حاصل رہی، حضرت شیخ الحدیث صاحبؒ نے چالیس سال (تادم حیات) بخاری شریف کی تدریسی ذمہ داری کو سعادت سمجھ کر بہت محنت، لگن اور وقت کی پابندی کے ساتھ نبھایا، زندگی کے آخری سالوں میں طبعی کمزوری اور نقاہت کے پیش نظر عاجز راقم سطور کے ذمہ دس پارے (٦ تا ١٥) سونپے گئے۔

جب یہ مسائل پر مشتمل دس پارے پڑھانے کی ذمہ داری آئی تو تراجم بخاری کی دقّت اور باریکی کا پہلے سے ہی احساس تھا، عملی تجربے نے اس کو اور زیادہ مؤکد کر دیا۔ دوسری طرف برسوں سے فقہ، اصول فقہ اور مقاصد شریعت کے مضامین پڑھانے کی وجہ سے ذہن اسی سانچے سے تراجم بخاری اور حدیث باب کے درمیان انطباق کرنے کی طرف متوجہ رہتا، لیکن تراجم بخاری وغیرہ میں اس کی صراحت نہ ہونے اور امام بخاری کا بہت دور کی مناسبت سے ترجمہ قائم کرنے کی وجہ سے ایک الجھن سی رہتی تھی۔

(۱) ائمہ اربعہ کے اصول وقواعد تو ان کی کتابوں میں صراحۃً مذکور ہے، لہذا ان کے اختلافات واستنباطات سمجھنے میں کوئی دشواری پیدا نہیں ہوتی ہے، لیکن امام بخاری کے یہاں اس طرح کا کوئی اشارہ بھی موجود نہیں ہوتا اور نہ ان کے شاگردوں نے اس نہج سے امام

بخاری کے اصول وقواعد کو منضبط کیا تھا۔

(۲) تمام ابواب فقہیہ میں امام بخاریؒ کا یکساں کلام کرنا اور ہر جگہ تراجم میں گہرائی کا ہونا آپ کے مجتہد مطلق ہونے کی غمازی کررہا ہے، یہ چیز بھی آپ کے اصول کی تلاش کی بنیادی وجہ تھی۔

(۳) امام بخاری کی فقہی حیثیت متعین کرکے طلبۂ عزیز کو تراجم کے ذریعہ آپ کا طریقۂ اجتہاد بتانا ضروری تھا۔

(۴) آپ کامل محدث ہونے کے ساتھ فقہی ابحاث میں احادیث کے اشارہ، کنایہ، دلالات وایماء وغیرہ سے مسائل کا استنباط کرتے تھے، لہٰذا اس کا دیگر فقہاء کے اقوال سے تقابلی مطالعہ ضروری تھا۔

(۵) امام بخاریؒ کے زمانہ میں اصول فقہ وقواعد ومقاصد کا مستقل فن کی حیثیت سے انضباط نہیں ہوا تھا، فن ابھی تدوینی مراحل سے گزر رہا تھا؛ اگرچہ امام ابو یوسفؒ وامام شافعیؒ کے رسائل لکھے جاچکے تھے، چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں یہ فن منضبط ہوکر اصول فقہ کی شکل میں رائج ہوا ہے، لہٰذا امام بخاریؒ نے ان اصطلاحات کو اس طرح تعبیر نہیں کیا ہے جو بعد میں مستعمل ہوئی، لیکن اس کا مفہوم ضرور ادا کیا ہے۔ اس طرز تعبیر کو جاننا بھی ضروری تھا۔

(٦) شراح محدثین کا تراجم بیان کرنے میں غایت عمق وباریک بینی سے کام لینا اور کبھی بہت دور کی تاویلات کرنے پر مجبور ہونا بھی آپ کے طریقہ استنباط کی تلاش کا سبب ہوا۔

(۷) غیر مقلدین کا امام بخاریؒ کو محدث کبیر کی حیثیت سے پیش کرکے مقلدین کے سامنے اپنے اہل حدیث ہونے کی دھونس جمانا اور اس ضمن میں قیاس واجتہاد، اقوال ائمہ اوران کی فقہ کے خلاف لکھنا، جبکہ امام بخاری کا تراجم کے ضمن میں اقوال صحابہ وتابعین اور

فقہاء کا بار بار ذکر کرنا آپ کی محدثانہ وفقیہانہ شان دونوں کو اجاگر کرتا ہے، اور اس ضمن میں یہ بتانا ضروری تھا کہ صرف محدث یا صرف فقیہ ہونا کافی نہیں ہے، بلکہ مجتہد کی حیثیت برقرار رکھنے کے لئے محدث فقیہ یا فقیہ محدث ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ امام بخاری کی یہ عادت حسنہ غیر مقلدین کے لئے محل عبرت ہے کہ آپ نے معانی ومفاہیم اور مشکلات حدیث کی تشریح کے لئے بخاری شریف میں خالص محدثین کے بجائے فقہائے محدثین کے اقوال کو زیادہ اہمیت دی ہے۔ تو دوسری طرف سند ورجال کی تحقیق میں خالص محدثین کے اقوال ذکر کر کے اشارہ کر دیا کہ لکل فن رجال کا اصول ہر جگہ کارآمد ہوتا ہے، امت کو احادیث کی حفاظت کے لئے جیسے محدثین کی ضرورت ہے اسی طرح ان کی تشریح کے لئے فقہاءِ محدثین کی بھی ضرورت ہے۔

شراح ومحشی حضرات نے ترجمۃ الباب میں محنت کر کے بہت سے قواعد یا جزئیات کو منطبق کرتے ہوئے طریقۂ استنباط پر فروعی گفتگو کی ہے۔ اس میں سب سے دقیق استدلالات علامہ ابن المنیر ناصر الدین احمد بن محمد (م:۶۸۳) نے "المتواری علی تراجم البخاری" میں کئے۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس کو اور مزید واضح کیا اور حضرت شیخ الحدیث صاحب نے سب سے زیادہ محنت وتلاش کرتے ہوئے متقدمین اور شاہ ولی اللہؒ نیز شیخ الہندؒ کے اصول جمع کر کے ستر اصول مستنبط کئے، اور ہر ہر باب پر تطبیقی گفتگو فرمائی۔ یہ تمام محنتیں عامۃً جزئیات اور ترجمہ الباب وحدیث باب کو منطبق کرنے کی ہے، اور اسی ضمن میں اگرچہ کچھ اصول ودلالت کی ابحاث کا ذکر بھی آیا ہے۔

(۱) علامہ ابن المنیر ناصر الدین احمد بن محمد (م:۶۸۳) کی "المتواری علی ابواب البخاری"، (۲) اور حضرت شیخ زکریاؒ کی "الابواب والتراجم" کے علاوہ چند کتابیں اور بھی

ہیں جن میں امام بخاریؒ کا طریقہ استدلال واستنباط وضاحت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، ان میں سے (۳) شیخ ابوفارس محمد عبدالقادر کی " فقہ الامام البخاری "، (۴) شیخ عبدالمجید ہاشم الحسینی کی "الامام البخاری محدثا وفقیہا"، (۵) شیخ نزار بن عبدالکریم الحمدانیؒ کی "فقہ الاما م البخاری فی الحج والصیام من جامعہ الصحیح"، (٦) شیخ محمد سعید حوی کی" منہج الامام البخاری فی الجرح والتعدیل "، (۷) شیخ عبدالغنی عبدالخالق کی " الامام البخاری وصحیحہ"، (۸) شیخ عبداللہ غرم اللہ الغامدی کی "فقہ الامام البخاری فی الحدود "، (۹) شیخ نور حسن عبدالحلیم قاروت کی "فقہ الامام البخاری فی الوضوء والغسل مقارنا بفقہ اشہر المحدثین" اور (۱۰) شیخ محمد احمد حسین ابراہیم کی "الاتجاہ الفقہی للامام البخاری من خلال صحیحہ" ہے۔

لیکن مکمل طور پر اصول فقہ وقواعد ومقاصد کی بحث اور اس کے تمام متعلقات پر اصولی انداز میں کوئی کتاب نہیں تھی، اس سلسلہ میں میری تلاش جاری تھی اور اللہ پاک کا مزید کرم ہوا کہ **استاذ محترم مفکر ملت حضرت مولانا عبداللہ صاحب کاپودروی** دامت برکاتہم عمرہ کے لئے تشریف لے گئے، وہاں کتابوں کا معرض لگا ہوا تھا، حضرت نے کاپودرا واپسی کے بعد نئی کتابیں دیکھنے کی دعوت دی، بندہ نے ان میں دو کتابیں اپنے مقصد کی پائی: (۱) شیخ عبدالحق ہاشمی کی "عادات الامام البخاری في صحیحہ" اور (۲) شیخ معاذ سعید حوّی کی "المنہج الاجتہادی عند الامام البخاری". اس میں ثانی الذکر کتاب میری چاہت وضرورت کے مطابق تھی تو حضرت سے اس کی درخواست کی، آپ محترم نے اپنی دیرینہ شفقت کے مطابق فورا پسندیدگی کا اظہار کرتے ہوئے میرے سپرد کی، میں نے کتاب کے تمام مضامین کا غور سے مطالعہ کیا، اور یہ محسوس کیا کہ میرے ذہنی خاکہ کے مضامین کے

لئے یہ کتاب بنیاد بن سکتی ہے، اکثر اصولی مثالیں اسی کتاب سے لی گئی ہیں، اس کے ساتھ اصول فقہ، مقاصد شریعت وقواعد فقہیہ کی دوسری کتابیں اور بخاری شریف کی مختلف شروحات ومتعلقات حدیث سے بھی موقع کے مناسب استفادہ کیا گیا ہے اور ایک طالب علمانہ انداز میں امام بخاریؒ کے اصول کو اقرب الی الفہم کرنے کی ایک ادنی سی کوشش کی گئی ہے۔

اصولی مباحث کے علاوہ کتاب کے آغاز میں فقہ واصول فقہ کی تاریخ، محدثین کے اصول وقواعد، فقہ حنفی کا حدیث سے تعلق اور اصول وضوابط، تیسری صدی ہجری میں تدوین حدیث کے مراحل وانداز، امام بخاری کے حالات زندگی، امام بخاریؒ کی شروط، عادات وخصائص اور تراجم ابواب کے اصول بھی محدثین وشراح کے کلام سے نقل کئے ہیں۔

ان تمام مباحث کا حاصل امام بخاریؒ کے منہج استنباط کو غیر جانب دارانہ طور پر زیادہ سے زیادہ مختلف پہلوؤں سے اجاگر کرنا ہے، یہ بات ملحوظ رہے کہ کتاب میں امام بخاریؒ کے جو اجتہادی طرق واصول ذکر کئے گئے ہیں ان سے متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔

ہم امام بخاریؒ کے ان اصول اور طریقۂ استدلال کو دیگر فقہائے کرام خاص کر کے ہمارے حنفی اصول کے مطابق جانچیں اور علمی استدلال کے انداز میں اس کا محاکمہ کریں، یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ امام بخاری نے اصول فقہ واستدلالات کا ابتدائی علم اپنے وطن بخارٰی میں (جو احناف کا مرکز تھا) ہی حاصل کیا ہے، اور بعد میں حدیث شریف کا علم حاصل کیا۔ آپ نے خود قبول کیا ہے کہ میں نے حدیث شریف کا علم حاصل کرنے سے پہلے اہل الرائے حضرات (عبداللہ بن مبارک اور حضرت وکیع) سے استدلالات کے طریقے سیکھے ہیں؛ لہذا عموما آپ کا احناف سے اصولی اتفاق ہے، کتاب وسنت سے استدلال کرنے کے طریقے اور کچھ اصول یا ان کے نتائج میں ہم سے اختلاف ضرور ہوا ہے، جس کو میں اجمالا ذکر کرنا چاہتا ہوں:۔

امام بخاریؒ کے اصول وقواعد کا اجمالی خاکہ

(۱) امام بخاریؒ بچپن سے ہی علم فقہ کے حصول میں لگ گئے ، پھر علم حدیث ، رجال اور نقد حدیث میں خوب محنت کی ؛ یہاں تک کہ اس فن میں امامت کا درجہ حاصل کرلیا۔ اور صرف جمع حدیث پر ہی اکتفاء نہیں کیا بلکہ فقہ حدیث کے بھی حریص تھے، اسی طرح مسائل شرعیہ میں علماء کے اقوال، ان کے دلائل ،استنباط کے طریقے اور دلالات کی ابحاث کی معرفت میں بھی ید طولیٰ حاصل کرلیا۔

(۲) فقہائے مذاہب کے مناہج کی معرفت اور علمائے اہل الرائے سے نصوص کے معانی کی غواصی اخذ کی ، جبکہ علماء محدثین سے تمسک بالسنۃ حاصل کیا اور اس طرح حدیث وفقہ دونوں میں مہارت تامہ حاصل کی۔

(۳) ذاتی طور پر اخلاق حمیدہ ،تقوی وطہارت ،خوفِ خداوندی وغیرہ صفات عالیہ سے متصف تھے۔

(۴) ایک طرف آپ کی کتاب بخاری شریف ضبط واتقان اور ترتیب وتبویب میں تمام کتابوں پر سبقت لے گئی تو دوسری طرف فقہی استنباطات اور لطیف اجتہادات میں بھی اپنا ثانی نہیں رکھتی ہے۔

(۵) علماء کرام نے ان کی حیات میں اور بعد الممات بھی ان کی قدر ومنزلت سمجھی، اجتہادات وحدیث کی جمع وترتیب میں ان کو امامت کے درجہ پر فائز کیا۔ بخاری شریف میں تمام شرعی علوم تفسیر، حدیث ،فقہ ،لطیف فقہی اجتہادات ،لغات، اصول فقہ، قواعد اور مقاصد شریعت کو جمع کرنے کی وجہ سے ان کو مجتہد مطلق سمجھا۔

(۶) صحیح بخاری بہت سے ان اصول کو شامل ہے جو امام بخاری کے منہج کو واضح

کرتی ہے،ان میں سے اکثر " کتاب الاعتصام بالکتاب و السنة" میں موجود ہیں، جو تشریع اسلامی کے مصادر سے متعلق ہے۔

(۷) امام بخاریؒ علماء وفقہاء اور ائمہ مجتہدین کے اقوال سے بخوبی واقف تھے، اپنی صحیح میں ان کے بہت سے اقوال ذکر کئے ہیں؛ خاص کر کے جب وہ امام بخاری کے اختیار کے موافق ہوں۔ ان میں سے کسی کے قول کو مطلق قبول نہیں کر لیتے تھے، بلکہ اپنے اجتہاد کے مطابق جس کی دلیل ان کے نزدیک قابل اعتبار ہو اسی کو قبول کرتے ہیں، اس لئے تمام ہی ائمہ مجتہدین وتابعین وغیرہ سے بہت سے مسائل میں اختلاف بھی کیا ہے، بلکہ کچھ مسائل میں تو جمہور کی بھی مخالفت کی ہے، کبھی کسی امام سے اتفاقا موافقت ہوجاتی ہے، لیکن امام بخاری کی دلیل کی بنیاد اس امام کے علاوہ دوسری ہی ہوتی ہے۔

(۸) امام بخاریؒ نے اپنے سے پہلے کے بعض ائمہ لغت کے اقوال سے استفادہ کیا ہے اور بہت سے غریب کلمات کی وضاحت میں ان کے اقوال کو نقل بھی کیا ہے، کبھی ان کا نام ذکر کرتے ہیں اور کبھی نام لئے بغیر ہی نقل کرتے ہیں۔

(۹) امام بخاریؒ کے بعد کے محدثین اور فقہاء نے امام کے اقوال وآراء کو جمع کرنے کا اہتمام نہیں کیا، لیکن اپنی کتب حدیث کے تراجم میں امام بخاری کی اتباع ضرور کی ہے۔ امام نسائی اور امام ترمذی نے تراجم میں اپنے استاذ کی نقل کی ہے ؛لیکن فقہی استدلالات میں وہ امام بخاری کی راہ پر نہیں چل سکے کیونکہ یہ راہ بڑی پرخطر اور جزئیات کا زیادہ فائدہ پہونچانے والی نہیں تھی۔

(۱۰) امام بخاریؒ فقہی اہل حدیث گروہ کے امام شمار کئے جاتے ہیں لیکن آپ کا مذہب اتنا واضح نہیں تھا کہ اس کی تقلید کی جاوے، لہذا آپ مجتہد مطلق ہونے کے باوجود امام متبوع سے مشہور نہیں ہو پائے ،آپ کی امامت عظمی صرف حدیث میں ہی مسلم رہی، اور

حدیث شریف میں بھی آپ ائمہ اہل حدیث گروہ کے منہج کی بہت سے اصول میں موافقت نہیں کر پاتے ہیں، کئی فروعات میں ان کی مخالفت بھی کی ہے۔

(۱۱) امام بخاریؒ حدیث کے مختلف طرق، رجال اور اسانید کی معرفت کے ساتھ ساتھ ائمہ فقہ کے اقوال ودلائل کی تنقیح اوران کی پیروی واتباع اوران کے منہج کو تھامنے میں دوسرے محدثین سے سبقت لے گئے، اگرچہ اس زمانے میں صراحۃً ان کے قواعد و اصول کو ذکر نہیں کیا گیا، لیکن وہ اس وقت کے ائمہ فقہ کے اذہان میں مرتکز تھے۔

(۱۲) امام بخاریؒ نے اپنے اجتہاد میں کتاب وسنت پر اعتماد کیا اور دوسرے مصادر شرعیہ کو اس کے تابع قرار دیا۔ قرآن کریم کو اولیت کا درجہ دیا اور احتجاج میں اس کو سنت پر مقدم کیا، قرآن کریم کو بنیاد بنا کر بہت سے مسائل کا استنباط کیا، قرآنی کلمات کی لغات اور تفسیر میں بھی کافی دلچسپی کا ثبوت پیش کیا، اسی طرح ناسخ ومنسوخ، دلائل نسخ، قراءات اور اسباب نزول پر بھی خصوصی توجہ مرتکز کی۔

(۱۳) احادیث صحیحہ پر (جو آپ ﷺ کے اقوال، افعال اور تقریرات سے ثابت ہوتی ہیں) احکام کے استنباط میں مکمل اعتماد کیا۔

(۱۴) خبر واحد (جب صحیح ہو) کی حجیت کو مؤکد کیا اور اس سلسلے میں کئی دلائل بھی ذکر کیے۔

(۱۵) جب آپ ﷺ کے قول سے کسی امر کی تشریح ثابت ہوجائے تو عدم فعل سے احتجاج کو صحیح نہیں مانتے ہیں۔

(۱۶) حدیث ضعیف قابل حجت نہیں ہے، لہذا احکام کا مدار نہیں بن سکتی ہے، البتہ اگر وہ حسن کے قریب پہونچ جائے، (اصول ثابتہ کے موافق ہو) تو امام بخاریؒ اس سے استدلال کو (معنیٰ کی صحت کی وجہ سے) جائز قرار دیتے ہیں۔ بخاری شریف میں ایسی

روایات بہت ہی نادر ہیں لیکن الادب المفرد میں ایسی روایات زیادہ مقدار میں ہیں۔

(۱۷) امام بخاریؒ روایت بالمعنیٰ، اختصار حدیث اور تقطیع حدیث کو معنیٰ کے نہ بدلنے اور حدیث سے مستنبط مسائل میں اثر انداز نہ ہونے کی شرط کے ساتھ جائز قرار دیتے ہیں، بخاری شریف میں کثرت سے اس طرح کیا ہے، خاص کر کے تراجم میں ذکر کردہ معلقات میں اس طرح کی روایات زیادہ ہیں۔

(۱۸) حدیث کے ناسخ ومنسوخ بیان کرنے میں بھی امام بخاریؒ نے خصوصی دلچسپی کا مظاہرہ کیا ہے۔

(۱۹) قرآن وسنت کے مجمل کے بیان کرنے میں امام بخاریؒ نے سنت پر اعتماد کیا ہے اور اس طرح کی احادیث کثرت سے نقل کی ہیں جو مجمل کی تفسیر، عام کی تخصیص، مطلق کی تقیید اور مجاز کی تاٴویل کرتی ہوں۔

اسی طرح نص کے اسباب نزول وورود سے بھی خصوصی تعلق رکھتے تھے، کیونکہ احکام کی معرفت میں یہ بڑے موٴثر ہوتے ہیں۔

(۲۰) سنت کے مجمل اور مشکل مقامات کی فہم میں امام بخاریؒ قرآن کریم پر بھی اعتماد کرتے تھے۔

(۲۱) آپ ﷺ کی (صحابہ سے دیکھے ہوئے کسی فعل یا قول پر) خاموشی کو امام بخاری بیان جواز اور تقریر کے درجہ میں سمجھتے ہیں، الا یہ کہ وہ سکوت وحی کے انتظار یا کسی امر میں مشغول ہونے کی وجہ سے ہو۔

(۲۲) نصوص کے بیان میں امام بخاریؒ اقوال صحابہ کو کثرت سے نقل کرتے ہیں۔

(۲۳) قیاس کو معرفت احکام کا ایک مصدر ضرور مانتے ہیں، لیکن کتاب وسنت کی نصوص کے مخالف نہ ہونے کی شرط کو لازمی قرار دیتے ہیں، تکلف کر کے ثابت کرنا نہ ہو۔

(۲۴) امام بخاریؒ یہ سمجھتے تھے کہ مجتہد کا سنت مطہرہ کی وسیع معلومات والا ہونا ضروری ہے تاکہ نص کی موجودگی میں قیاس کرنے کا مرتکب نہ ہو اور پیش آمدہ مسئلہ سے قریب کوئی روایت مل جائے تو قیاس میں بھی آسانی ہو اور وہ درستگی کے زیادہ قریب بھی ہو جائے۔

(۲۵) اجماع سکوتی کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، البتہ تقویت کے طور پر مانتے ہیں۔ اجماع قولی کو بھی حجت مانتے ہیں لیکن اس کا دائرہ بھی تنگ رکھتے ہیں، اہل علم کے اجماع کا بھی اعتبار کرتے ہیں، اس میں بھی علمائے حرمین شریفین کے (قرن اول وثانی کے) اجماع کا زیادہ اعتبار کرتے ہیں۔

(۲۶) امام بخاریؒ نے استحسان کی حجیت کی صراحۃ نفی نہیں کی ہے، لیکن ان کی بعض عبارات سے اس کی نفی کا پتہ چلتا ہے، گویا وہ امام شافعیؒ کی طرح استحسان کو ہوائے نفسانی کی ایک قسم سمجھتے ہیں، لیکن امام بخاریؒ کے بہت سے استدلالات حنفی استحسان کی اصطلاح کے مطابق شمار ہوتے ہیں۔

(۲۷) امام بخاریؒ نے اقوال وافعال صحابہ کی طرف توجہ فرمائی ہے؛ لیکن وہ قول صحابی کو مطلق حجت نہیں مانتے ہیں، آپ ان ہی اقوال وافعال کو بطور تقویت کے ذکر کرتے ہیں جو آپ کے قول کے موافق ہوتے ہیں۔

(۲۸) شرائع من قبلنا (جب تک ہماری شریعت کے مخالف نہ ہو) کی حجیت مانتے ہیں، اس سلسلے میں زیادہ توسع سے کام لیا ہے، اور بخاری شریف کے کئی مسائل کی بنیاد یا کم سے کم بطور استیناس کے شرائع من قبلنا کو ذکر کیا ہے۔

(۲۹) عرف کا اعتبار امام بخاریؒ کے نزدیک اصلِ شرعی کی طرح ہے، اور اس کا دائرہ معاملات (بیع، اجارہ، وکالہ اور ہبہ وغیرہ) کے مسائل ہیں، شرط یہ ہے کہ وہ نص کے مخالف نہ ہو، اسی طرح لوگوں کی وہ شرطیں جو عرف کا درجہ رکھتی ہیں اس کا بھی اعتبار کرتے ہیں۔

(۳۰) استصحاب حال کو بھی حجت مانتے ہیں، صحیح بخاری میں بہت سی تطبیقات میں اباحت اصلیہ اور براءۃ ذمہ وغیرہ سے کام لے کر حکم لگایا ہے اور جب تک اس کا مغیِّر نہ آئے حکم کو استصحاب پر ہی منطبق کرتے ہیں، اسی طرح معاملات میں مشروعیت کا اعتبار استصحاب کی بنیاد پر ہی رکھتے ہیں۔

(۳۱) امام بخاریؒ مصلحت اور مقاصد شرعیہ کا بھی اعتبار کرتے ہیں، آپ نے متنبہ کیا ہے کہ بعض احکام کی علت مصلحت وضرورت ہوتی ہے، لیکن بخاری ظاہری نصوص کو عموماتر جیح دیتے ہیں۔

البتہ لوگوں کے عرف میں ان کے عرف ومقاصد کا لحاظ کرتے ہیں، خاص کر کے اکراہ ونسیان میں عرف ومقاصد کا ہی لحاظ کیا ہے۔

(۳۲) امام بخاریؒ سد ذریعہ کو بھی مانتے ہیں، بخاری شریف کے بعض ابواب میں اس قاعدہ کا اعتبار کرتے ہوئے (بطور سد ذریعہ) کئی مسائل ثابت کئے ہیں، حاصل یہ کہ مصالح شرعیہ ومقاصد دونوں کا لحاظ کر کے غالب اور مآل کی رعایت کو مقدم کرتے ہیں، اور کئی مسائل میں بعض مباح ومندوب کے ترک کو سد ذریعہ اور درءِ مفسدہ کے طور پر جائز قرار دیا ہے۔

(۳۳) امام بخاریؒ نے حیلوں کو باطل قرار دینے میں بہت شدت اپنائی ہے، ان کو شارع کے مقصد کے خلاف سمجھا ہے، بخاری شریف میں حیلے کی بہت سی صورتیں ذکر کی ہیں، اور شریعت کے امر کی صریح مخالفت اور لوگوں کو دھوکا دینے کو متضمن ہونے کی وجہ سے اس کو حرام قرار دیا ہے، جیسے کہ امام بخاریؒ نے یہ وضاحت کی ہے کہ قاضی کا کوئی فیصلہ حقیقت امر کے خلاف ہو تو وہ حرام کو حلال نہیں کرے گا، لہذا جو مکلّف یہ جانتا ہو کہ یہ حکم دیانۃً صحیح نہیں ہے، اس کے لئے اس کے مقتضی پر عمل کرنا حلال نہیں ہوگا۔

(۳۴) امام بخاریؒ نے فقہی اصطلاحات: واجب، مکروہ اور مباح وغیرہ کو استعمال کیا ہے اس میں فرض و واجب کو ایک معنی میں رکھا ہے، اسی طرح حرام و مکروہ کے لئے مکروہ کا استعمال کیا ہے؛ لیکن بخاری کے اکثر تراجم میں حکم کی صراحت مذکور نہیں ہے۔ امام بخاریؒ کسی آیت، روایت، صحابی کا فتوی یا ائمہ میں سے کسی کے قول کو ذکر کرتے ہیں تو پڑھنے والا ترجمۃ الباب اور احادیث کی روشنی میں امام بخاری کے رجحان کو معلوم کرسکتا ہے۔

(۳۵) امام بخاریؒ نے احکام شرعیہ وضعیہ کو بیان کیا ہے، بہت سے تراجم میں اسباب، شروط، موانع اور رخصتوں وغیرہ کا ذکر کیا ہے۔

(۳۶) امام بخاریؒ نے عبادات کی ان شرطوں کو ذکر کیا ہے جن پر وہ عبادات یا ان کی صحت موقوف ہے۔ اسی طرح شروط جعلیہ (جن کا لوگ عقود میں بطور شرط کے ذکر کرتے ہیں) کا بھی بہت اہتمام سے ذکر کیا ہے اور کتاب وسنت سے مخالفت کی وجہ سے اس کے عدم جواز کو بھی ذکر کیا ہے۔ پھر شروط کے قبول کرنے میں توسع سے بھی کام لیا ہے اور اس کا التزام واجب قرار دیا ہے، خاص کر کے وہ شرطیں جن کو لوگ عرف عام میں استعمال کرتے ہیں۔

(۳۷) معاملات میں شروط جعلیہ کا ذکر کرتے ہوئے بہت سی شروط اور ان کے احکام کو بیان کیا ہے، صحیح بخاری میں ۱۶/ شرطوں کے جواز کو ذکر کیا ہے، اور چھ شرطوں کے عدم جواز کو ذکر کیا ہے۔

(۳۸) بعض مسائل میں حکم کی صحت، بطلان یا فساد کو مطلق رکھا ہے۔

(۳۹) اکراہ کے حکم کو واضح کرتے ہوئے اس کو باطل قرار دیا ہے۔ نیت اور صحیح ارادہ کے فقدان کی وجہ سے مُکرَہ کے تصرف کو باطل قرار دیکر اس کے نکاح، طلاق، بیع اور ہبہ کا اعتبار نہیں کرتے ہیں اور اکراہ کے زوال کے بعد ان عقود کو باطل قرار دیتے ہیں، اکراہ حاکم وغیر حاکم دونوں کی طرف سے (جو بھی قادر ہو) ثابت ہوسکتا ہے۔ اکراہ مکرہ کے گناہ کو بھی

ساقط کر دیتا ہے لہذا کلمۂ کفر کہنے والے مکرہ کو گناہ نہیں ہوگا۔

(۴۰) نسیان بھی امام بخاری کے نزدیک رفع اثم کا سبب بنتا ہے۔شریعت نے روزے میں بھول سے کھانے والے کو معاف کر دیا ہے اور بعض احکام میں اس کی قضاء کا بھی حکم دیا ہے مثلا بھول سے نماز فوت ہونے والے کو قضاء کا حکم دیا ہے۔امام بخاریؒ خطا ونسیان کی صورت میں طلاق وعتاق کا اعتبار نہیں کرتے ہیں اور دیگر امور میں بھی اکراہ ونسیان کا امام بخاریؒ نے ذکر کیا ہے۔

(۴۱) امام بخاریؒ نصوص اور احکام کی دلالات میں بہت گہری واقفیت رکھتے تھے؛ لہذا آپ نے بخاری شریف کے تراجم میں نصوص کی مختلف دلالات کو بہت وضاحت سے ذکر کی ہیں ، اصولیین نے مختلف تقسیمات واعتبارات سے دلالات کی ۲۰/ کے قریب اقسامات ذکر کی ہیں ؛امام بخاریؒ عمومی طور پر سب سے استدلال کرتے ہیں۔

(۴۲) امام بخاریؒ نے نصوص کے مشکل وغامض معانی کی وضاحت میں بہت زیادہ محنت کی ہے۔

(۴۳) متشابہ کے بارے میں امام بخاری نے مختلف راہ اپنائی ہے۔ کچھ متشابہات میں غور وفکر کرنے کی ممانعت فرمائی ہے، کچھ میں اللہ تعالی کی تنزیہہ وعدم تشبیہ کی شرط کے ساتھ وضاحت کی اجازت فرمائی ہے،اور کچھ میں راسخین فی العلم کے لئے تاؑویل کی اجازت دی ہے۔

(۴۴) امام بخاریؒ نے کچھ قواعد کو بنیاد بنایا ہے،ان میں سے (۱) یہ کہ عام اپنے عموم پر باقی رہتا ہے جب تک صحیح مخصص کی کوئی دلیل مذکور نہ ہو۔(۲) عموم لفظ کا اعتبار ہوتا ہے،خصوص سبب کا نہیں الا یہ کہ لفظ کی تخصیص پر کوئی دلیل قائم ہو۔

(۴۵) امام بخاریؒ نے متنبہ کیا ہے کہ آپ ﷺ کے عمومی افعال وصف امامت سے تعلق رکھتے ہیں، آپ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے لہذا ابعد کے خلفاء وائمہ کے لئے بھی وہ

تشریعی طور پر لازمی ہوں گے۔

(۴۶) کسی مسئلہ میں بعض نص مطلق وبعض مقید ہوتو موضوع وحکم کے متحد ہونے کی صورت میں امام بخاریؒ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں؛ لیکن موضوع مختلف ہونے اور حکم کے متحد ہونے کی صورت میں وہ مطلق کو مقید نہیں کرتے ہیں۔

(۴۷) امام بخاریؒ بہت سے مسائل خلافیہ کو ذکر کرتے ہیں اور استفہام کے صیغہ یا حکم کا قطعی فیصلہ کئے بغیر ہی ترجمہ ذکر کرتے ہیں، اگر چہ باب کے ماتحت دلائل میں غور وفکر کرنے سے امام بخاریؒ کے مسلک کا پتہ چل جاتا ہے۔

(۴۸) امام بخاریؒ نے بہت سے ابواب میں دلائل متعارضہ کا ذکر کر کے تعارض دور کرنے کی کوشش کی ہے، اس کے لئے جمع بین النصوص یا پھر ترجیح دلائل کی شکل کو اپناتے ہیں، کبھی اس کو صراحۃ ذکر کرتے ہیں، البتہ عموماً تراجم باب وحدیث باب میں ہی اشارہ کنایہ سے تعارض دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

امام بخاریؒ کے ان اصول وقواعد کی روشنی میں یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وہ صرف محدث محض نہ تھے جن کو جمع روایات سے کام ہو؛ بلکہ حفظ حدیث، رجال کی معرفت، اسناد کی باریکیاں، علل کی آگہی اور نصوص کے مختلف طرق کی مکمل واقفیت کے ساتھ وہ اصول فقہ، قواعد (اشباہ ونظائر اور فرق) اور مقاصد شریعت کی بھی گہری واقفیت رکھتے تھے، اجتہاد واستنباط کے مختلف طرق، صحابۂ کرام وتابعین عظام کے فقہی ذخیرے اور نصوص سے استدلال کے تمام طریقوں کی معرفت تامہ رکھتے تھے، یہ حضرات محدثین وفقہاء کے لئے لمحۂ فکریہ ہے کہ وہ امام بخاریؒ کی طرح دونوں قسم کے علوم سے مکمل وابستگی رکھے، تب ہی دین کی صحیح رہنمائی کرسکیں گے، کیونکہ کوئی فقیہ حدیث شریف ومتعلقات حدیث سے مستغنی نہیں ہوسکتا، اسی طرح کوئی محدث صرف حدیثی علوم سے مسائل کے مستنبط کرنے کی صلاحیت نہیں رکھ سکتا

جب تک وہ اصول فقہ،قواعد شرعیہ اور مقاصد سے واقفیت نہیں رکھتا ہے۔ جو محدث صرف حدیث شریف میں متخصص ہے وہ اصول فقہ اور طرق استدلال سے ناواقف ہوگا تو تعارض ادلہ اور نصوص کی مختلف دلالات میں امتیاز نہ کر سکنے کی وجہ سے خطاء فاحش کا ارتکاب کرے گا، بسا اوقات صرف نصوص کے ظاہر سے تمسک کی وجہ سے وہ روح شریعت اور مقاصد واہداف کے منہدم کرنے کا ذریعہ بنے گا۔اسی طرح جو شخص صرف فقہ میں متخصص ہوگا وہ حدیث شریف اور علوم الحدیث سے ناواقفیت کی وجہ سے صحیح حکم کا استخراج نہیں کر سکے گا۔نصوص کے ہوتے ہوئے قیاس کو مقدم کرے گا یا حدیث ضعیف کو صحیح پر مقدم کرنے کا مرتکب ہوگا۔

==============================

==============================

کلمات تشکر

شیخ المشائخ پیر طریقت، مشفقی ومربی **حضرت مولانا محمد قمرالزمان صاحب الہ آبادی دامت برکاتھم** کا انتہائی ممنون ومشکور ہوں کہ حضرت والا نے دعائیہ کلمات ارشاد فرما کے احقر کی ہمت افزائی فرمائی، حق تعالی شانہ امت پر آپ کا سایہ تادیر بخیر وعافیت قائم رکھے، آمین بجاہ النبی الکریم ﷺ۔

مشفقی ومربی مفکر ملت **حضرت مولانا عبداللہ کاپودروی صاحب** دامت برکاتہم اور ماہر معقول ومنقول استاذ محترم **حضرت مولانا مفتی عبداللہ صاحب مظاھری** دامت برکاتہم کا انتہائی ممنون ومشکور ہوں کہ ان دونوں بزرگوں نے انتہائی مصروفیت کے باوجود تقریظات لکھ کر حوصلہ افزائی فرمائی۔ حضرت مفکر ملت کنیڈا کے سفر کی تیاری میں تھے پھر بھی وقت نکال کر حوصلہ افزا کلمات لکھ کر ذرہ نوازی سے کام لیا۔ اور کتابی تعاون اور قیمتی آراء سے بھی بار بار مشرف فرمایا۔

فجزاھم اللہ احسن الجزاء

اسی طرح محدث جلیل وشارح بخاری **حضرت مولانا مفتی عبداللہ صاحب مظاھری** دامت برکاتہم صاحب نے بھی علالت کے باوجود مسودہ پر نظر ثانی فرمائی اور گہرے مطالعہ وغائرانہ نظر کے بعد بہت ہی وقیع وحوصلہ افزا کلمات سے نوازا، اس کے ساتھ آپ کی بے نظیر کتاب ''اسعاد القاری فی شرح البخاری'' کے چند اہم ابواب، امام بخاریؒ کے حالات، تصنیفات، شروط، خصوصیات اور تراجم بخاری کی C.D. کاپی مہیا فرما کر کتاب کے علمی وقار اور افادیت میں اضافہ فرمایا، میں بارگاہ رب العزت میں دست بدعاء ہوں کہ میرے علمی سفر میں ان تینوں بزرگوں کے ممنون ومشکور ہونے کی ہمیشہ سعادت فرمائے اور ان حضرات کو صحت وعافیت کے ساتھ سکون

کی زندگی نصیب فرمائے اور تادیران کا سایۂ عاطفت ہم پر قائم رکھے۔آمین.

اسی طرح ہمارے قدیم کرم فرما ماہر علوم وفنون اور اردو عربی کے بہترین واعظ ومقرر **حضرت مولانا مفتی محمد فاروق صاحب بڑدوی** دامت برکاتہم استاذ حدیث وتفسیر جامعہ اشاعت العلوم اکل کوا کا بھی ممنون ومشکور ہوں کہ آپ نے بھی مسودہ پڑھ کر حوصلہ افزا کلمات تحریر فرمائے اور مزید آپ کا ممنون ہوں کہ میری اردو، گجراتی تصانیف کا طلبہ وعلماء میں تعارف فرما کر بلکہ بڑی مقدار میں خرید کر یا طلبہ کو ترغیب دے کر علمی تعاون فرماتے ہیں، فجز اہم اللہ احسن الجزاء.

اس کتاب کے مسودہ کی تبییض کے لئے عزیز القدر مولانا رشید احمد منوبری، مولانا یٰسین صاحب کرماڈی اور مولانا یوسف سندراوی (اساتذۂ دار العلوم ماٹلی والا) کا بے حد ممنون ومشکور ہوں، خاص کر کے عزیزم مولانا رشید احمد منوبری صاحب جو میری تمام عربی، اردو تحریرات کے مسودات کی تبییض اور حوالہ جات کی تلاش وتحقیق میں خندہ پیشانی وقلبی انشراح کے ساتھ بڑا تعاون فرماتے ہیں۔

حق تعالی شانہ ان تمام حضرات کے علمی، عملی وروحانی درجات میں ترقی نصیب فرمائے۔آمین بحرمت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم۔

(حضرت مولانا) **مفتی اقبال محمد ٹنکاروی** (دامت برکاتہم)

مہتمم دار العلوم اسلامیہ عربیہ ماٹلی والا، بھروچ گجرات، الہند۔

۲۰؍رجب المرجب ۱۴۳۵ھ مطابق ۲۰؍مئی ۲۰۱۴ء۔

علم فقہ کی ابتداء کس طرح ہوئی؟

رسول اللہ ﷺ کے بابرکت زمانہ میں علم فقہ مدوَّن نہیں تھا، اس وقت احکام شرعیہ میں ایسی بحثیں بھی نہیں تھیں، جیسی آج فقہاء کرتے ہیں، فقہاء اپنی انتہائی کاوش سے احکام شرعیہ کے ارکان، شروط و آداب بیان کرتے ہیں، اور وہ اس طرح احکام مرتب کرتے ہیں کہ ہر بات دوسری بات سے دلیل کے ساتھ ممتاز ہو جاتی ہے، وہ فرضی احتمالات قائم کرتے ہیں اور اُن مفروضہ صورتوں پر کلام کرتے ہیں، فقہاء جو امور تحدید و تعریف کے قابل ہوتے ہیں ان کی حدود و تعریفات بیان کرتے ہیں اور جو امور حصر کے لائق ہوتے ہیں ان کو منحصر کرتے ہیں اور ایسے ہی ان کے اور کام ہیں۔

مگر آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں یہ صورت حال نہیں تھی، اس وقت کا حال یہ تھا کہ صحابہؓ آپ ﷺ کو وضوء کرتے ہوئے دیکھتے تھے اور وہ بھی اسی طرح وضوء کرتے تھے، آنحضرت ﷺ لوگوں کے سامنے وضوء کی تفصیلات نہیں بیان فرماتے تھے کہ وضوء میں یہ امر رکن ہے اور یہ بات مستحب ہے۔ اسی طرح آپ ﷺ نماز پڑھتے تھے اور صحابہ جس طرح آپ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے تھے خود بھی اُسی طرح نماز پڑھتے تھے، آپ ﷺ نے حج فرمایا تو لوگوں نے اس کو بغور دیکھا اور خود بھی ویسا ہی کیا جیسا آپ ﷺ کا عمومی حال تھا۔ آپ ﷺ نے یہ نہیں بیان کیا کہ وضوء میں فرائض چھ ہیں یا چار؟ اور نہ یہ احتمال فرض کیا کہ ممکن ہے کہ کوئی شخص موالات (پے بہ پے) کے بغیر وضوء کرے، پس کیا اس کا وضوء درست ہوگا یا نہیں؟ اس قسم کی جزئیات دور نبوی میں زیر بحث نہیں آئی تھیں، الا ماشاء اللہ کوئی خاص جزئیات بیان کی ہو۔ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس قسم کی باتیں دریافت بھی نہیں کیا کرتے تھے، ان کو تو جو کچھ بتا دیا جاتا اس پر مضبوطی سے عمل پیرا ہو جاتے تھے۔

صحابہ کا اطراف ملک میں پھیلنا اور ان کے درمیان مسائل میں اختلافات کا پیدا ہونا

پھر جب صحابۂ کرام خلافت فاروقی کے آخری زمانہ میں اور خلافت عثمانی میں ملک کے اطراف میں پھیل گئے، اور ہر صحابی اپنی جگہ مقتدی اور دین کا پیشوا بن گیا، اور تمدنی ترقی اور نظام حکومت میں وسعت کے نتیجہ میں واقعات کی کثرت ہوئی اور طرح طرح کے مسائل اٹھ کھڑے ہوئے تو لوگوں نے وہ مسائل صحابۂ کرام سے دریافت کئے، ہر صحابی نے اُن روایات کی روشنی میں جو اُس نے محفوظ کی تھیں اور نصوص سے جو کچھ اس نے سمجھا تھا اس کے موافق جواب دیا۔ اور اگر اس نے اپنے محفوظات و مستنباط میں کوئی بات جواب کے قابل نہ پائی تو اجتہاد سے کام لیا اور اس علت کو معلوم کیا جس پر رسول اللہ ﷺ نے اپنے منصوص ومصرَّح احکام میں حکم کا مدار رکھا تھا، اور جہاں اس نے وہ علت پائی حکم کو عام کیا، اور اس امر میں نہایت کوشش کی کہ اس کا اجتہاد رسول اللہ ﷺ کی غرض کے موافق ہو جائے۔ ان حالات اور اس طریقہ کار کی وجہ سے صحابہ میں کئی طرح سے اختلافات ہوئے۔

اختلافاتِ صحابہ کی سات صورتیں

پہلی صورت:۔

حدیث معلوم نہ ہونے کی وجہ سے اجتہاد کرنا:۔ ایک صحابی نے کسی معاملہ میں رسول اللہ ﷺ سے کوئی حکم سنا اور اس کے مطابق مسئلہ بتایا، اور دوسرے صحابی نے وہ حکم نہیں سنا اور اجتہاد سے حکم بتایا، جس کی وجہ سے دو صحابیوں کے فتوؤں میں اختلاف ہو گیا___ پھر

اس کی بھی متعدد صورتیں ہوئی ہیں:

اول:۔ دوسرے صحابی کا اجتہاد پہلے صحابی کی حدیث کے موافق ہوا، جیسے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ایک اجتہاد حضرت معقل رضی اللہ عنہ کی مرفوع روایت کے موافق ہوا تو آپ کو بے حد خوشی ہوئی۔

دوم:۔ دو صحابیوں میں کسی مسئلہ میں علمی بحث ہوئی اور ایک صحابی نے حدیث سنائی اور دوسرے صحابی کو اس حدیث کے بارے میں اطمینان ہو گیا اس لئے انہوں نے اپنی اجتہادی رائے سے رجوع کر لیا اور حدیث کو اختیار کر لیا۔ جیسے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ یہ مسئلہ بتایا کرتے تھے کہ جو شخص جنابت کی حالت میں صبح کرے وہ اس دن روزہ نہیں رکھ سکتا۔ پھر جب حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہما نے اس کے خلاف فعل نبوی کی اطلاع دی تو آپ نے اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔

سوم:۔ صحابی کو وہ حدیث سن کر اطمینان نہیں ہوا، اس لئے انہوں نے اپنی رائے سے رجوع نہیں کیا جیسے:۔

(۱) حضرت عمار رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جنبی کے تیمّم کے بارے میں روایت سنائی مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اطمینان نہیں ہوا اس لئے آپ نے اپنی رائے نہیں بدلی۔

(۲) حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی روایت، مطلقہ بائنہ کے نان ونفقہ کے سلسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے آئی مگر آپ کو اس پر اطمینان نہ ہوا، اس لئے آپ نے اس کو قبول نہ کیا اور اپنی رائے پر برقرار رہے۔

چہارم:۔ صحابی کو کوئی حدیث بالکل نہیں پہنچی، اس لئے انہوں نے اجتہاد کیا، پھر جب حدیث سامنے آئی تو خطا کا احساس ہوا، جیسے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما یہ فتویٰ

دیتے تھے کہ غسل جنابت میں عورت پر ضروری ہے کہ چوٹیاں کھول کر بال دھوئے ، بعد میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سامنے آئی ، اسی طرح حضرت ہندہ رضی اللہ عنہا استحاضہ کی وجہ سے نماز نہیں پڑھتی تھیں اور افسوس کرتی تھی اور روتی تھیں ، کیونکہ ان کو مستحاضہ کے سلسلہ میں سہولت کی روایت نہیں پہنچی تھی۔

دوسری صورت:۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے آنحضرت ﷺ کا ایک عمل دیکھا ، بعض نے اس کو عبادت پر محمول کیا اور بعض نے اباحت پر ، اس طرح دو رائے ہوگئیں جیسے:۔

(۱) آنحضرت ﷺ نے حج کے موقعہ پر منیٰ سے واپسی پر مقام ابطح میں پڑاؤ ڈالا۔ حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے نزدیک آپ ﷺ کا یہ عمل بطور عبادت تھا ، چنانچہ وہ اس کو مناسک میں شمار کرتے تھے اور حضرت عائشہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اس کو ایک اتفاقی امر قرار دیتے تھے اور مناسک میں شمار نہیں کرتے تھے۔

(۲) طواف میں آنحضرت ﷺ نے رمل فرمایا ہے ، جمہور صحابہ کے نزدیک وہ سنت ہے مگر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اس کو ایک اتفاقی امر قرار دیتے تھے۔

تیسری صورت:۔ وہم وگمان کا اختلاف:۔ جیسے آنحضرت ﷺ نے حج فرمایا ، بعض صحابہ نے گمان کیا کہ آپ ﷺ نے تمتع کیا ہے اور بعض نے آپ ﷺ کو قارن خیال کیا اور بعض نے مفرد۔ اسی طرح کا یہ اختلاف ہے کہ آپ ﷺ نے احرام کہاں سے باندھا ہے؟ ذوالحلیفہ میں درخت کے پاس سے جہاں آپ ﷺ نے احرام کا دوگانہ ادا فرمایا ہے یا جب آپ ﷺ کو لیکر اونٹنی کھڑی ہوئی یا بیداء نامی ٹیلے سے؟ تینوں طرح کی روایات ہیں ، یہ بھی وہم وگمان کا اختلاف ہے۔

چوتھی صورت:۔ سہو ونسیان کی وجہ سے اختلاف:۔ جیسے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما

کا یہ بیان کہ آنحضرت ﷺ نے ایک عمرہ ماہ رجب میں کیا ہے، یہ آپ کو بھول ہوگئی تھی، آپ ﷺ نے سب عمرے ذوالقعدہ میں کئے ہیں۔

پانچویں صورت:۔ ضبط یعنی روایت اخذ کرنے میں اختلاف:۔ جیسے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ روایت کہ میت کے پسماندگان کے رونے سے میت کو عذاب ہوتا ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے نقد کیا کہ یہ روایت ابن عمر نے صحیح طور پر ضبط نہیں کی، اصل قصہ یہودی عورت کا تھا، ابن عمر نے اس کو عام کر دیا۔

چھٹی صورت:۔ حکم کی علت نکالنے میں اختلاف:۔ جیسے جنازہ دیکھ کر کھڑے ہونے کا حکم ہر میت کے لئے تھا، خواہ مسلمان کا جنازہ ہو یا غیر مسلم کا؟ یا صرف غیر مسلم کے جنازہ کے لئے تھا؟ اس سلسلہ میں مختلف آراء ہیں اور یہ اس اختلاف پر مبنی ہے کہ کھڑے ہونے کی علت کیا ہے؟ (اب یہ حکم منسوخ ہے۔)

ساتویں صورت:۔ دو مختلف روایتوں میں تطبیق دینے میں اختلاف جیسے:۔

(۱) جنگ خیبر کے موقعہ پر آنحضرت ﷺ نے متعہ کی اجازت دی تھی پھر ممانعت فرمادی تھی، پھر جنگ اوطاس کے موقعہ پر اجازت دی، پھر ممانعت فرمادی، اب حضرت ابن عباسؓ کی رائے یہ ہے کہ اجازت ضرورت کی بنا پر تھی اور ممانعت ضرورت باقی نہ رہنے کی وجہ سے تھی، پس آج بھی حکم اسی طرح ہے، بوقت ضرورت متعہ جائز ہے اور جب ضرورت نہ رہے تو ممنوع ہے۔ اور جمہور صحابہ کی رائے یہ ہے کہ متعہ کی اجازت منسوخ ہے۔ (حضرت ابن عباسؓ نے بھی مذکورہ رائے سے رجوع کر لیا تھا)

(۲) استنجاء کرتے وقت کعبہ شریف کی طرف منہ کرنے اور پیٹھ کرنے کی ممانعت آئی ہے، بعض صحابہ کے نزدیک یہ حکم عام ہے اور منسوخ نہیں ہے اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ حکم منسوخ ہے، کیونکہ انہوں نے آنحضرت ﷺ کو وفات سے ایک

سال پہلے قبلہ کی طرف منہ کر کے پیشاب کرتے ہوئے دیکھا ہے، اسی طرح حضرت ابن عمرؓ نے قبلہ کی طرف پیٹھ کر کے آپ ﷺ کو بڑا استنجاء کرتے ہوئے دیکھا ہے، چنانچہ انہوں نے اپنے مشاہدہ کی بنا پر صحابہ کی رائے کو رد کر دیا۔

اور مجتہدین کرام میں بھی تطبیق روایات میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ وغیرہ ممانعت میں تخصیص کرتے ہیں یعنی ممانعت کو صحراء کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور احناف کے نزدیک ممانعت عام ہے، وہ آپ ﷺ کے فعل کو نہ ناسخ مانتے ہیں نہ مخصص (بلکہ اس کو آپ ﷺ کی خصوصیت قرار دیتے ہیں۔)

صحابہ کے اختلاف کے نتیجہ میں تابعین کے دور میں دو بڑے مکتب فکر: حجازی اور عراقی وجود میں آئے

گذشتہ گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ مذکورہ وجوہ سے صحابہ کے مذاہب مختلف ہو گئے اور ان سے اسی طرح تابعین نے دین اخذ کیا۔ ہر ایک نے جو اس کے لئے آسان ہوا محفوظ کیا۔ اس نے روایات مرفوعہ اور صحابہ کے مختلف مذاہب سنے، ان کو سمجھا اور ان مختلف روایات کو جمع کیا، پھر ان میں سے بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دی اور بعض اقوال اگرچہ وہ کبار صحابہ سے منقول تھے، تابعین کی نظر میں کمزور پڑ گئے، جیسے جنبی کے تیمّم کے سلسلہ میں حضرت عمر اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما کی رائے تابعین کے زمانہ میں اس وقت کمزور پڑ گئی جب حضرت عمار اور حضرت عمرو وغیرہ کی روایتیں مشہور ہوئیں، پس اس وقت علمائے تابعین میں سے ہر بڑے عالم کا ایک مستقل مسلک وجود میں آیا۔

اور ہر شہر میں ایک تابعی مسلمانوں کا پیشوا بن گیا: مدینہ منورہ میں حضرت سعید بن مسیّب اور حضرت ابن عمرؓ کے صاحب زادے سالم رحمہما اللہ، پھر ان دونوں کے بعد مدینہ ہی

میں امام زہری، قاضی یحییٰ بن سعید انصاری اور ربیعۃ الرائے رحمہم اللہ اور مکہ مکرمہ میں حضرت عطاء بن ابی رَباح رحمہ اللہ اور کوفہ میں حضرت ابراہیم نخعی اور امام عامر شعبی رحمہما اللہ اور بصرہ میں حضرت حسن بصری رحمہ اللہ اور یمن میں حضرت طاؤس بن کَیْسان رحمہ اللہ اور شام میں حضرت مکحول رحمہ اللہ۔

اور اللہ تعالی نے لوگوں کو ان حضرات کے علوم کا پیاسا کیا، چنانچہ وہ ان کے علوم کی طرف راغب ہوئے اور ان تابعین سے احادیث مرفوعہ، صحابہ کے فتاوی اور ان کے ارشادات اور خود ان علمائے تابعین کے مذاہب اور ان کی وہ تحقیقات حاصل کی جو ان کی اپنی ذاتی تحقیقات تھی، لوگوں نے ان سے مسائل دریافت کئے اور ان کے درمیان سوال وجواب کا خوب دوردورہ رہا، ان کے سامنے لوگوں نے اپنے معاملات پیش کئے اور انہوں نے ان معاملات میں فیصلے کئے۔

مذکورہ بالا تابعین میں سے حضرت سعید بن المسیّب اور حضرت ابراہیم نخعی رحمہما اللہ نے اور ان کے مانند حضرات نے فقہ کے سارے ہی مسائل جمع کئے، ان حضرات کے پاس فقہ کے ہر باب میں اصول وضوابط تھے، جو انہوں نے اسلاف سے حاصل کئے تھے، اور حضرت سعید اور ان کے تلامذہ کی نظر میں علمائے حرمین کو علم فقہ میں نہایت پختگی حاصل تھی، ان حضرات کے مذہب کی بنیاد حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما کے فتاوی اور فیصلے تھے، نیز حضرت ابن عمر، حضرت عائشہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم کے فتاوی اور مدینہ منورہ کے قُضات کے فیصلے تھے، انہوں نے ان میں سے جو اللہ نے ان کے لئے آسان کیا جمع کیا، پھر ان کو جانچا پرکھا۔ اور:

ا :- جو باتیں علمائے مدینہ میں متفق علیہ تھیں ان کو دانتوں سے مضبوط پکڑا۔

۲ -: اور جن باتوں میں علمائے مدینہ میں اختلاف تھا ان میں سے ان حضرات نے اقوی اور راجح کو لیا اور یہ انتخاب بچند وجوہ کیا:

(الف) وہ قول لیا جو اکثر علمائے مدینہ کی رائے تھی۔

(ب) اس قول کو اپنایا جس کو مضبوط قیاس کی تائید حاصل تھی۔

(ج) اس قول کو اختیار کیا جس کی تائید قرآن وحدیث کی تصریحات سے ہوتی تھی۔

(د) یا اس قسم کی کوئی اور وجہ ترجیح بروئے کار لائے اور بعض اقوال کو اختیار کیا۔

۳ -: اور اگر ان کے محفوظات میں مسئلہ کا جواب نہیں ہوتا تھا تو وہ اپنے اسلاف کے کلام کے ارشادات واقتضاءات کا تتبع کرتے تھے اور ان کے کلام سے مسائل کا استخراج کرتے تھے۔

اس طرح ان کے پاس فقہ کے ہر ہر باب کے مسائل کا ایک وافر حصہ جمع ہو گیا، یہی مکتب فکر بعد میں حجازی مکتب فکر کہلایا۔

دوسری طرف حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ اور ان کے تلامذہ کی رائے یہ تھی کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کو اور ان کے تلامذہ کو علم فقہ میں غایت درجہ رسوخ حاصل ہے۔ایک موقعہ پر حضرت علقمہ بن قیس نخعی رحمہ اللہ نے اپنے رفیق حضرت مسروق بن الاجدع ہمدانی رحمہ اللہ سے کہا تھا: ''کیا علمائے مدینہ میں کوئی حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے زیادہ پختہ کار ہے؟!''

اور ایک ملاقات میں شام کے فقیہ اور محدث امام اوزاعی نے، امام ابوحنیفہ سے پوچھا تھا کہ آپ حضرات نماز میں رفع یدین کیوں نہیں کرتے؟ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ رسول اللہ ﷺ سے رفع یدین ثابت نہیں، اس لئے ہم نہیں کرتے۔

امام اوزاعی : کیوں ثابت نہیں؟ مجھ سے امام زُہری نے روایت بیان کی ہے، وہ سالم بن عبداللہ بن عمر سے اور وہ اپنے والد ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نماز کے شروع میں، رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کیا کرتے تھے۔

امام ابوحنیفہ: مجھ سے حضرت حماد بن ابی سلیمان نے حدیث بیان کی ہے، وہ ابراہیم نخعی سے، وہ علقمہ اور اسود سے اور وہ ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ صرف نماز کے شروع میں رفع یدین کیا کرتے تھے پھر کسی جگہ نہیں کرتے تھے۔

امام اوزاعی: میں زہری عن سالم عن ابیہ کی سند پیش کرتا ہوں، اور آپ اس کے مقابل حماد عن ابراہیم کی سند لاتے ہیں؟

امام ابوحنیفہ: حماد بن ابی سلیمان، زہری سے افقہ تھے، اور ابراہیم نخعی، حضرت سالم سے افقہ تھے، اور علقمہ حضرت ابن عمرؓ سے کم نہ تھے، اگرچہ ابن عمر صحابی ہیں اور ان کو برتری حاصل ہے اور اسود بن یزید کا بھی بڑا مقام ہے اور عبداللہ تو عبداللہ ہیں یعنی ان کے پایے کا کوئی نہیں۔

یہ جواب سن کر امام اوزاعی رحمہ اللہ خاموش ہو گئے۔ (معارف السنن:۲/۴۹۹)

اور ان حضرات کے مذہب کی بنیاد: حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے فتاوی، حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فیصلے اور فتاوی اور قاضی شریح اور ان کے علاوہ کوفہ کے دوسرے قاضیوں کے فیصلے تھے، ان حضرات نے ان میں سے جس قدر اللہ تعالی نے آسان کیا جمع کیا اور ان آثار کے ساتھ وہی معاملہ کیا جو فقہائے مدینہ نے علمائے مدینہ کے آثار کے ساتھ کیا تھا، اور انہوں نے بھی مسائل کا اسی طرح استخراج کیا جس طرح فقہائے مدینہ نے کیا تھا، پس ان کے پاس بھی فقہ کے ہر ہر باب میں مسائل کا ایک بڑا ذخیرہ جمع ہو گیا، یہی مکتب

فکر بعد میں عراقی مکتب فکر کہلایا۔

اور سعید بن مسیّب رحمہ اللہ فقہائے مدینہ کے ترجمان تھے، وہ حضرت عمرؓ کے فیصلوں کے اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیثوں کے سب سے بڑے حافظ تھے، اور ابراہیم نخعی رحمہ اللہ فقہائے کوفہ کے ترجمان تھے، جب یہ دونوں حضرات کوئی بات کہتے ہیں اور کسی کی طرف منسوب نہیں کرتے تو بھی وہ عام طور پر سلف میں سے کسی کا قول ہوتا ہے، خواہ انہوں نے وہ بات سلف سے صراحۃً سنی ہو یا ان کے اشارہ سے سمجھی ہو یا کسی اور طریقہ سے اخذ کی ہو، پس مدینہ اور کوفہ کے فقہاء ان دونوں پر مجتمع ہو گئے، ان سے علوم حاصل کئے، ان کو اچھی طرح سمجھا اور ان پر مسائل کی تخریج کی۔

تبع تابعین کے طرز عمل میں یکسانیت

تبع تابعین کے طبقہ میں دونوں مکاتب فکر: حجازی اور عراقی کا طرز عمل ہم رنگ اور ملتا جلتا تھا، ان کے طریقۂ کار کا خلاصہ تین باتیں ہیں:

پہلی بات:۔ وہ حضرات مسند و مرسل دونوں طرح کی مرفوع روایتوں سے تمسک کرتے تھے، اور صحابہ و تابعین کے اقوال سے بھی استدلال کرتے تھے، کیونکہ وہ حضرات جانتے تھے کہ صحابہ و تابعین کے یہ اقوال یا تو:

(۱) مرفوع احادیث ہیں، جن کو ان حضرات نے مختصر کیا ہے اور موقوف بیان کیا ہے، درج ذیل دو واقعے اس کی دلیل ہیں:

پہلا واقعہ:۔ حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ جو جلیل القدر تابعی ہیں، مرفوع روایات بہت کم بیان کرتے تھے، ایک مرتبہ آپ نے ایک مرفوع روایت بیان کی کہ رسول اللہ ﷺ نے بیع محاقلہ اور بیع مزابنہ سے منع فرمایا ہے۔ (محاقلہ: اناج کا مثلاً گیہوں کا کھڑا کھیت ہم جنس

غلہ کے عوض اندازے سے برابری کر کے بیچنا اور مزابنہ : درخت پر لگی کھجوروں کو اندازے سے چھوہاروں کے ساتھ برابری کر کے بیچنا، یہ دونوں معاملے ناجائز ہیں، کیونکہ اندازے سے صحیح برابری نہیں ہوسکتی، اس لئے سود کا احتمال رہتا ہے۔)

جب ابراہیم نخعی رحمہ اللہ نے یہ حدیث بیان کی تو کسی نے کہا: کیا آپ کو بس یہی ایک حدیث یاد ہے؟ فرمایا: مجھے یہ زیادہ پسند ہے کہ کہوں: ابن مسعود نے فرمایا، علقمہ نے کہا یعنی حدیثیں تو الحمدللہ بہت یاد ہیں مگر مجھے روایات کی نسبت استاذ الاستاذ کی طرف یا استاذ کی طرف کرنا زیادہ پسند ہے، اس واقعہ سے پتہ چلتا ہے کہ وہ حضرات روایات کو مرفوع کرنے کے بجائے موقوف کر کے بیان کیا کرتے تھے۔

دوسرا واقعہ:۔ حضرت عامر شعبی رحمہ اللہ سے جو اکابر تابعین میں سے ہیں، ایک حدیث روایت کرنے کی درخواست کی گئی، شعبی نے اس کو موقوف بیان کیا، ان کے شاگرد عاصم نے عرض کیا کہ یہ روایت تو مرفوع ہے، آپ اس کو مرفوع کیوں بیان نہیں کرتے؟ فرمایا: نہیں، میں اس کو مرفوع بیان نہیں کرتا، مجھے روایت ان حضرات پر روکنا زیادہ پسند ہے جو نبی ﷺ سے نیچے ہیں، احتیاط اسی میں ہے، کیونکہ خدانخواستہ حدیث میں کچھ کمی زیادتی ہوگئی تو بات صحابی تک رہے گی، حضرت رسالت مآب کی طرف غلط انتساب کا گناہ نہ ہوگا۔

(سنن دارمی: ۸۲ باب من هاب الفتیا)

(۲) یا وہ اقوال نصوص سے صحابہ وتابعین کے استنباطات ہیں۔

(۳) یا وہ ان کے اپنے اجتہادات ہیں۔

اور اجتہاد واستنباط میں ان حضرات کا طریقۂ کار بعد کے لوگوں سے بہتر تھا، ان کی رائے بھی زیادہ درست تھی، زمانہ بھی مقدم تھا اور وہ علم کو بھی زیادہ محفوظ کرنے والے تھے، اس لئے ان کے اقوال پر عمل کرنا ضروری ہے۔ البتہ اگر ان میں اختلاف ہوا ہو اور ان کی رائے حدیث کے خلاف ہو، اور مخالفت بھی کھلی ہوئی ہو تو پھر اس قول کو نہیں لیا جائے گا۔

دوسری بات :۔ جب کسی مسئلہ میں احادیث مرفوعہ مختلف ہوتی تھیں تو تبع تابعین صحابہ کے اقوال کی طرف رجوع کرتے تھے، صحابہ نے اگران روایات میں سے کسی کو منسوخ قرار دیا ہے یا اس کی تاویل کی ہے اور اس کو ظاہر سے پھیرا ہے تو وہ اس کی پیروی کرتے تھے، اور اگران دونوں باتوں کی صراحت تو نہیں کی، مگر صحابہ نے اس پر عمل بھی نہیں کیا اور اس روایت کے بموجب قول نہ کرنے پر سب کا اتفاق ہے تو یہ بھی حدیث میں علت خفیہ ہے یا اس پر منسوخ ہونے کا حکم لگانے کی طرح ہے یا اس کی تاویل کرنے کی طرح ہے، تبع تابعین اس میں بھی صحابہ کی پیروی کرتے تھے۔

وُلوغ کلب کی روایت میں امام مالک رحمہ اللہ نے یہی بات فرمائی ہے کہ: ''روایت تو آئی ہے مگر مجھے اس کی حقیقت معلوم نہیں''۔ یہ بات علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ نے مختصر الاصول میں ذکر کی ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ کتے کے سور کے سلسلہ میں فقہائے صحابہ وتابعین کو میں نے اس حدیث پر عمل کرتے نہیں دیکھا، پس ترکِ عمل پر یہ اتفاق بھی علت خفیہ ہے۔

تیسری بات: جب کسی مسئلہ میں صحابہ وتابعین کے مذاہب مختلف ہوتے تھے تو ہر عالم اپنے شہر کے علماء اور اپنے اساتذہ کے اقوال کو اختیار کرتا تھا، کیونکہ وہ ان اقوال کی حقیقت بخوبی جانتا تھا کہ کونسا قول صحیح ہے اور کونسا ضعیف۔ نیز وہ ان اصول کو بھی جانتا تھا جن پر وہ اقوال متفرع ہوتے تھے اور اس کا قلبی میلان بھی ان کی فضیلت اور تبحری علمی کی طرف زیادہ ہوتا تھا۔

مذہب مالکی کی تشکیل کس طرح ہوئی؟

(حجازی مکتب فکر نے آگے چل کر مذہب مالکی کی شکل اختیار کی)

اللہ تعالی نے تبع تابعین کے طبقہ کو تصنیف کا الہام فرمایا، چنانچہ مدینہ منورہ میں امام

مالکؒ نے اور ابن ابی ذئب رحمہ اللہ نے حدیث میں کتابیں لکھیں، مکہ مکرمہ میں ابن جُریج رحمہ اللہ نے اور سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ نے ،کوفہ میں سفیان ثوری رحمہ اللہ نے، بصرہ میں ربیع بن صبیح رحمہ اللہ نے فن حدیث میں کتابیں لکھیں، یہ سب حضرات اپنی تصنیفات میں اسی نہج پر چلے ہیں جس کا تذکرہ اوپر کیا گیا ہے اور دور اول کی تصنیفات میں برتر مقام موطا مالک کو حاصل تھا۔

غرض مدنی رُوات کی مرفوع حدیثوں میں امام مالک رحمہ اللہ سب سے زیادہ پختہ تھے،ان کی سندیں سب سے زیادہ مضبوط تھیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلوں کو اور حضرت ابن عمر،حضرت عائشہ اور ان کے تلامذہ مدینہ کے فقہائے سبعہ کے اقوال کو سب سے زیادہ جانتے تھے،اور امام مالک کی وجہ سے اور ان جیسے دوسرے علماء کی وجہ سے روایت وفتوی کا علم پھیلا ہے،اس لئے جب امام مالک مرجع ومقتدی ہوئے تو انہوں نے حدیثیں روایت کیں ،فتوے دیئے اور فائدہ پہنچایا اور خوب خوب دین پھیلایا،اور ان پر یہ ارشاد نبوی منطبق ہوا کہ:''وہ زمانہ قریب ہے کہ لوگ اونٹوں پر سوار ہوکر طلب علم کے لئے سفر کریں گے اور کسی کو مدینہ کے عالم سے بڑا عالم نہیں پائیں گے''۔

حضرت سفیان بن عیینہ نے اور حضرت عبدالرزاق صنعانی نے اس حدیث کا مصداق امام مالک رحمہ اللہ کو ٹھہرایا ہے اور ان کے قول سے بڑی شہادت کیا ہوسکتی ہے؟

(ترمذی: ۹۳/۲،کتاب العلم ،باب ماجاء فی عالم المدینۃ)

امام مالکؒ کے شاگردوں نے ان کی روایتیں اور ان کے مختارات (پسندیدہ اقوال) جمع کئے ،ان کو ملخص کیا ،ان کی تنقیح کی ،ان کی تشریح کی ،ان پر تخریجات کیں اور اقوال کے اصول ودلائل مرتب کئے ،اور وہ شاگرد ممالک مغرب (اندلس کے علاقے) میں اور روئے زمین میں پھیل گئے ،اور ان کے ذریعہ اللہ تعالی نے اپنی مخلوق کو بہت فائدہ پہنچایا،اور اگر

آپ اس بات کی حقیقت جاننے کے خواہش مند ہیں جو ہم نے ان کے مذہب کی بنیاد کے بارے میں بیان کی ہے تو آپ موطا مالک کا بغور مطالعہ کریں، اس کو آپ ایسا ہی پائیں گے جیسا ہم نے ذکر کیا ہے۔

مذہب حنفی کی تشکیل کس طرح ہوئی؟

(عراقی مکتب فکر نے آگے چل کر مذہب حنفی کی شکل اختیار کی)

امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ صغار تابعین اور کبار اتباع تابعین میں سے ہیں، آپ علمائے عراق میں سب سے زیادہ حضرت ابراہیم نخعی اور ان کے ہم عصر علماء کے مسلک کے پابند تھے، اس سے تجاوز نہیں کرتے تھے مگر شاذ و نادر، آپ کو حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کے مذہب پر تخریج مسائل میں بڑا ملکہ حاصل تھا، تخریج کی صورتوں پر بڑی گہری نظر تھی اور فقہی جزئیات کی طرف التفات کامل تھا۔

اور اگر آپ ہماری اس بات کی حقیقت جاننا چاہیں تو امام محمد رحمہ اللہ کی کتاب الآثار سے، عبدالرزاق صنعانی رحمہ اللہ کی مصنف سے اور ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ کی مصنف سے حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ اور ان کے معاصر علماء کے اقوال کو چھانٹ کر علیحدہ کریں، پھر ان کا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب سے موازنہ کریں، آپ دیکھیں گے کہ وہ اس ڈگر سے بالکل جدا نہیں ہوتے، مگر معدودے چند مقامات میں، اور وہ ان مواقع میں بھی فقہائے کوفہ کے اقوال سے باہر نہیں جاتے۔

اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے شاگردوں میں سب سے زیادہ شہرت امام ابو یوسف کو حاصل ہوئی، ان کو ہارون رشید کے عہد میں قاضی القضاۃ کا منصب تفویض کیا گیا، اس کی وجہ سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب پھیلا، عراق، خراسان اور ماوراء النہر کے اطراف میں امام صاحب کے مذہب کے مطابق فیصلے ہونے لگے۔

اور امام اعظمؒ کے تلامذہ میں تصنیف کی عمدگی اور درس کے اہتمام میں امام محمدؒ نے شہرت حاصل کی، ان کے اقوال میں سے یہ بات ہے کہ انہوں نے پہلے امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسفؒ سے فقہ کی تکمیل کی، پھر مدینہ منورہ گئے اور امام مالک رحمہ اللہ سے ان کی موطا پڑھی، پھر موطا کی روایات میں خود غور کیا اور اپنے اکابر کے مذہب کو موطا کی روایات پر ایک ایک مسئلہ کر کے منطبق کیا پھر:

(۱) اگر ان کے اکابر کا مذہب موطا کی روایت کے موافق ہوا تو مراد حاصل!

(۲) اور اگر خلاف ہوا تو غور کیا، اگر صحابہ وتابعین کی ایک جماعت کی بھی وہی رائے ہوئی جو ان کے اکابر کی تھی تو بھی ٹھیک ہے!

(۳) اور اگر امام محمد رحمہ اللہ کو اپنے اکابر کا مذہب کوئی ضعیف قیاس یا کمزور تخریج نظر آئی، جس کے خلاف ایسی صحیح حدیث ہے جس پر فقہاء نے عمل کیا ہے یا ان کے اکابر کے قول کے خلاف اکثر علماء کا عمل پایا تو انہوں نے اپنے اکابر کا قول چھوڑ کر سلف کا کوئی ایسا قول اختیار کیا جو ان میں راجح تھا۔

صاحبین کا طریقہ: صاحبین بھی برابر حضرت ابراہیم نخعی رحمہ اللہ اور ان کے ہم عصروں کے منہاج پر جمے رہتے ہیں، جہاں تک ان کے لئے ممکن ہوتا ہے، امام اعظم رحمہ اللہ بھی ایسا ہی کرتے تھے، اور امام اعظم سے صاحبین کا اختلاف صرف دو باتوں میں ہے:

پہلی بات: کبھی امام اعظم حضرت ابراہیم نخعی کے قول پر کوئی تخریج کرتے ہیں، صاحبین اس میں مزاحمت کرتے ہیں، وہ اس کے خلاف تخریج کرتے ہیں۔

دوسری بات: کبھی کسی مسئلہ میں حضرت ابراہیم نخعی اور ان کے ہم پلہ حضرات کے مختلف اقوال ہوتے ہیں، امام اعظم رحمہ اللہ ان میں سے ایک قول کو ترجیح دیتے ہیں اور صاحبین اس کے برخلاف دوسرے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔

الغرض: امام محمد رحمہ اللہ نے فقہ میں تصنیفات کیں اور ان میں تینوں حضرات کی

رائیں جمع کیں اور اللہ تعالی نے ان کی کتابوں سے بہت سے لوگوں کو فائدہ پہنچایا، پھر احناف ان تصنیفات کی طرف متوجہ ہوئے، کسی نے تلخیص کی اور ان کو قریب الفہم بنایا، کسی نے شرح لکھی، کسی نے ان پر دیگر مسائل کی تخریج کی، کسی نے ان مسائل کے مبانی قائم کئے اور کسی نے ان کے لئے دلائل فراہم کئے، پھر وہ حضرات خراسان اور ماوراء النہر میں پھیل گئے اور یہی مذہب ابی حنیفہ کہلایا۔

فائدہ:۔ انصاف میں یہاں یہ بات زائد ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب صاحبین کے مذاہب کے ساتھ ایک مذہب شمار کیا گیا، حالانکہ صاحبین بھی مجتہد مطلق تھے، اور امام اعظم سے ان کی مخالفت اصول وفروع میں کم نہیں ہے، تو اس کی دو وجہیں ہیں:

اول:۔ یہ کہ امام صاحب اور صاحبین اس اصل میں متفق ہیں یعنی تینوں حضرات اسلاف کے مناہج سے منسلک رہنے کی پوری کوشش کرتے ہیں۔

دوم:۔ یہ کہ تینوں حضرات کے مذاہب ایک ساتھ مبسوط اور جامع کبیر میں مدوّن کئے گئے ہیں، اس لئے تینوں ایک مذہب ہوکر رہ گئے۔ (رحمۃ اللہ الواسعہ :۲/۵۷۶-۶۱۶)

اصول فقہ کا نشو وارتقاء

اسلامی تشریع کے بنیادی آخذ قرآن وسنت ہیں، دونوں کی زبان عربی ہے، صحابہؓ اور تابعینؒ کی زبان بھی عربی تھی، وہ اسبابِ نزول سے بھی واقف تھے، انہیں اسانید حدیث پر غور کرنے کی بھی زیادہ ضرورت نہ تھی، کیونکہ تمام راویانِ حدیث ان کے ہم عصر یا قریب العصر تھے اور وہ ان کے حالات سے پورے طور پر باخبر تھے۔ وہبی ذہانت کے ساتھ ساتھ صحبت رسول ﷺ یا زمانۂ رسالت سے قریب عہد کی وجہ سے وہ سلامتِ فکر اور طہارت باطن کے حامل تھے اور شریعت کے محرم اسرار بھی۔ اس لئے قرآن وحدیث سے استفادۂ معانی اور

استخراج احکام میں انہیں لغت یا اصول کے نئے بنائے ہوئے قواعد کی ضرورت نہ تھی۔

(الموافقات

:ج/۱،ص/۵،مقدمہ ابن خلدون:ص/۲۴۶،خضری:ص/۴،اصول التشریع:ص/۴-۵)

اسلاف کو استخراج احکام میں اگرچہ لغوی اور علمی قواعد کی ضرورت نہ تھی ،تاہم ان کے طریقۂ کار سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ بھی اپنے استنباط میں کچھ اصول ملحوظ رکھتے تھے اگرچہ یہ اصول مقررہ اصول نہ تھے؛ بلکہ صرف ان کے ملکۂ فطری اور سلامتِ فکر کا نتیجہ تھے، مثلا حضرت علیؓ نے شارب خمر پر حد قذف جاری کرنے کا فتوی دیا تو ان کے طرزِ استدلال سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم بالمآل کا اصول ملحوظ رکھا؛ کیونکہ ان کا استدلال یہ تھا کہ "إنه إذا شرب هذى وإذا هذى قذف فيجب حد القذف" یا مثلا حضرت ابن مسعودؓ نے جب حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت کے متعلق وضع حمل کا فتویٰ دیا تو انہوں نے دلیل میں "وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن" کو پیش کرتے ہوئے یہ فرمایا تھا کہ "أشهد أن سورة النساء الصغرى نزلت بعد سورة النساء الكبرى" گویا ان کا مطلب یہ تھا کہ سورۂ طلاق سورۂ بقرہ کے بعد نازل ہوئی ہے اور اس طرح انہوں نے اس قاعدہ کی طرف اشارہ کردیا کہ متاخر، متقدم کیلئے ناسخ یا مخصص ہوا کرتا ہے۔(ابوزہرہ،اصول فقہ:ص/۱۱)

صحابہؓ کس طرح اصول کو ملحوظ رکھتے تھے اس کا ذکر پہلے کیا جاچکا ہے۔ صحابہ کی طرح تابعین کے بھی کچھ اصول تھے اور یہ اصول بہت واضح تھے، مثلا مدینہ کے سعید بن المسیبؒ پر جہاں نص نہ ہو مصلحت کا منہاج اور کوفہ کے ابراہیم نخعیؒ پر قیاس کا منہاج غالب تھا ،ائمۂ مجتہدین تک پہنچتے پہنچتے یہ اصول اور زیادہ واضح اور منقح ہوگئے۔

امام الحرمین جوینی علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہیں: "ہمیں قطعیت سے یہ بات معلوم ہے کہ جن حوادث وواقعات میں صحابہ کرامؓ کے فتاویٰ اور فیصلے صادر ہوئے وہ قرآن وحدیث

کے منصوصات سے بہت زیادہ بلکہ بے حدو بے شمار ہیں، صحابہ کرامؓ تقریباً ایک صدی تک ایسے مسائل میں قیاس کرتے رہے، واقعات آئے دن پیش آتے اور یہ حضرات ان واقعات کے بارے میں احکام شرعیہ کی تحقیق کرتے، یہ لوگ کسی واقعہ پر حکم لگانے سے محض اس لئے خاموش نہیں رہے کہ اس کے متعلق نص وارد نہیں ہے، اسی طرح یہ بھی یقینی امر ہے کہ یہ حضرات پیش آمدہ مسائل پر کیف ما اتفق اور اصول وقواعد کی رعایت کئے بغیر احکام جاری نہیں کرتے تھے۔ (امام الحرمین الجوینی: البرہان، فقرہ ۷۱۱)

جب سلف کا دور ختم ہوا اور غیر عرب اسلام میں داخل ہوئے تو عربی زبان جو ان کے لئے فطری زبان نہ تھی کسبی علم بن گئی اور کثرتِ فتوحات اور وسعتِ تمدن کی وجہ سے جدید پیش آمدہ مسائل میں اربابِ علم کا اختلاف روز بروز بڑھنے لگا، اس وقت ضرورت پیش آئی کہ عربی زبان کے قواعد اور استنباط مسائل کے اصول مقرر کئے جائیں، چنانچہ قرآن وسنت کی محافظت کے لئے ائمہ عربیت نے قواعد عربیت، اور قرآن وسنت سے صحیح طور پر احکام کے استنباط کرنے کے لئے ائمہ اجتہاد نے قواعد استنباط مقرر کئے، انہیں قواعد استنباط کا نام اصول فقہ ہے۔ (الموافقات: ج/۲، ص/۵)

اصول فقہ یا بالفاظِ دیگر قانون سازی کے اصول کا فن دنیا میں سب سے پہلے مسلمانوں نے ایجاد کیا۔ (مقدمہ المعتمد از ڈاکٹر حمید اللہ: ج/۲، ص/۷)

تابعین کے عہد کے بعد جب ہم ائمہ مجتہدین کے عہد کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ بات محسوس ہوتی ہے کہ یہ مناہج تابعین کے عہد کے مقابلہ میں زیادہ واضح تر شکل میں ایک دوسرے سے ممتاز ہو جاتے ہیں اور مناہج استنباط کے متمیز ہونے کے ساتھ استنباط کے قوانین اور اس کی علامتیں نہایت اجاگر ہو جاتی ہیں اور ائمہ مجتہدین کی زبانوں پر صریح وواضح اور فنی عبارتوں میں یہ مناہج اور قوانین واشگاف ہوتے ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مصادر استنباط کی ترتیب اس طرح تھی : پہلے قرآن، پھر حدیث، پھر صحابہ کرام کے متفقہ فتاویٰ، اگر صحابہ کرام کے مابین کسی مسئلہ میں اختلاف ہوتا تو کسی بھی ایک صحابی کی رائے کو ضرور اختیار فرماتے، سب سے ہٹ کر اپنی کوئی رائے نہیں رکھتے، البتہ تابعین کے اقوال کو اس بناء پر ترک فرمادیتے کہ وہ آپ کے ہم مرتبہ لوگ تھے، قیاس اور استحسان کے باب میں آپ کا ایک واضح نہج تھا، آپ کے خاص شاگرد امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ قیاس کے باب میں کھل کر آپ سے بحث ومباحثہ کرتے لیکن جب آپ دلیل استحسانی پیش کرتے تو سب لوگ خاموش ہوجاتے۔

امام مالکؒ نے بھی ایک واضح اصولی نہج اپنایا ہے، اہل مدینہ کے عمل کو آپ نے حجّت قرار دیا، اپنی کتابوں اور رسائل میں اس کی صراحت فرمائی، روایت حدیث کے سلسلہ میں مخصوص شرطیں لگائیں، ایک ماہر صرّاف کی طرح روایتوں کو پرکھا، حضورﷺ کی جانب بعض منسوب روایتوں کو کسی نص قرآنی یا دین کے کسی معروف بنیادی قاعدہ سے متعارض ہونے کی بنا پر رد کردیا، چنانچہ آپ نے حدیث "إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم غسله سبعًا" اسی طرح خیار مجلس والی حدیث اور میت کی طرف سے اداء صدقہ والی حدیث کو اسی بنا پر رد فرمایا۔

اسی طرح امام ابویوسفؒ بھی کتاب الخراج اور الرد علی سیر الأوزاعی میں ایک واضح نہج پر چلتے نظر آتے ہیں۔ (ابوزہرہ: اصول فقہ: ص/۱۰-۱۲)

اصول فقہ کی تدوین میں امام شافعیؒ کی سابقیت کے بارے میں اسنوی نے تمہید میں اجماع نقل کیا ہے۔ (التمہید: ص/۵) لیکن بعض حضرات ایسے بھی ہیں جو اس فن کی تدوین میں امام شافعیؒ کی سابقیت سے انکار کرتے ہیں مثلاً مولانا ابوالوفا افغانی لکھتے ہیں کہ اصول فقہ میں سب سے پہلی تصنیف امام ابوحنیفہؒ کی ''کتاب الرائے'' ہے جس میں انہوں نے استنباط کے طریقے بیان کئے ہیں، امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ نے بھی امام ابوحنیفہؒ کی اتباع

کی ،ان کے بعد امام شافعیؒ نے ''الرسالہ'' لکھی ۔(مقدمہ اصول سرخسی: ص/١) ابن ندیم کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے مذاہب کی بنیاد جن قواعد پر ہے انہیں سب سے پہلے امام ابویوسفؒ نے جمع کیا۔ (مقدمہ تخریج الفروع: ص/٣٢، الفہرست لابن الندیم: ص/٢٨٦) ابن خلکان کہتے ہیں کہ سب سے پہلے امام ابویوسفؒ نے حنفی مکتبِ فکر کے مطابق اصول فقہ پر ایک کتاب لکھی۔ (وفیات: ج/٢، ص/٣٠٤) ابن ندیم نے ''کتاب اصول فقہ'' کے نام سے امام محمدؒ کی ایک کتاب کا ذکر بھی کیا ہے۔ (الفہرست: ص/٢٨٧)

پھر قریشی عالم حضرت امام شافعیؒ کا دور آیا ،امام شافعیؒ نے اس علم کی تدوین پر خاطرخواہ توجہ کی ،استنباط کے مناہج مقرر کئے ،فقہ کے سرچشموں کی وضاحت کی اور اس علم کے نقوش اُجاگر کئے۔

جب امام شافعیؒ نے اس میدان میں قدم رکھا تو انہوں نے دیکھا کہ صحابۂ کرامؓ وتابعین عظام اور ائمۂ مجتہدین سے منقول ایک بڑا فقہی ذخیرہ موجود ہے ،مختلف فقہی رجحانات کے درمیان بحث ومباحثہ جاری ہے ،فقہ مدینہ اور فقہ عراق کے درمیان اہم مناظرے برپا ہیں ،آپ نے بھی اپنی پختہ فہم کے ساتھ علم کے اس سمندر میں غوطہ لگایا ،ایک طرف تو آپ نے مدینہ کے فقہی علوم امام مالک سے حاصل کئے ،دوسری جانب امام محمدؒ سے عراق کا فقہی ذخیرہ اخذ کیا اور تیسری طرف مکہ مکرمہ میں نشو ونما اور سکونت کی بنا پر وہاں کے فقہی علوم کے حامل تھے ،اور اس طرح ان تینوں فقہی مسلکوں سے کسبِ فیض کے ساتھ ان فقہی مناقشات نے ان کے ذہن کو اس طرف متوجہ کیا کہ کچھ قواعد وضع کریں جس سے اجتہاد میں خطا وصواب کا پتہ چل سکے ،یہی قواعد آج ''اصول فقہ'' کے نام سے معروف ہیں۔

(ابوزہرہ: سابق ماخذ: ص/١٢)

یہ اصول وقواعد وضع ہوکر جب مشہور ومعروف ہوگئے اور اصحاب فقہ وفتاویٰ نے ان

کی قدر و قیمت اور افادیت کو محسوس کیا تو حافظ وفقیہ عبدالرحمٰن بن مہدیؒ (متوفیٰ : ۱۹۸ھ) نے امام شافعی سے ایک ایسی کتاب تصنیف کرنے کی فرمائش کی جس میں قرآن وسنت کے معانی، ناسخ ومنسوخ اور اجماع کی حجیت کے مباحث ذکر کئے گئے ہوں، امام شافعیؒ نے ان کی فرمائش پر اپنے تلمیذ خاص ربیع بن سلیمانؒ کو یہ مباحث املا کرائے، انہیں مباحث کا مجموعہ ''الرسالہ'' کے نام سے موسوم ہے جو امام شافعیؒ کی مشہور تصنیف ''کتاب الأم'' کے مقدمہ کی حیثیت رکھتا ہے، بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ نے ''الرسالہ'' کی تدوین وتصنیف کا کام بغداد میں انجام دیا، پھر جب مصر میں مستقل سکونت اختیار کرلی تو جہاں اپنے مذہب میں کچھ تبدیلیاں فرمائیں وہاں اپنی کتاب ''الرسالہ'' پر بھی نظر ثانی کی، علم اصول فقہ میں امام شافعیؒ کی بحث وتحقیق کا مظہر صرف ''الرسالہ'' نہیں ہے بلکہ ان کی حسب ذیل کتابیں بھی اصول فقہ سے متعلق ہیں: "جماع العلم، إبطال الاستحسان، أحكام القرآن، اختلاف الحديث اور كتاب القياس".

(الشیخ احمد محمد شاکر: مقدمة الرسالہ للشافعی: ص/۹-۱۳)

یہ کوئی قابل تعجب بات نہیں ہے کہ فقہی جزئیات کی بحث وتحقیق اور ان کی تدوین اصول فقہ کی تدوین سے پہلے وجود میں آچکی تھی، اس لئے کہ علم اصول فقہ استنباط احکام کو منضبط کرنے اور اجتہاد واستنباط میں خطا وصواب کی معرفت کے قواعد کا نام ہے، غرضیکہ یہ ایک منضبط کرنے والا علم ہے اور فقہ کی زمین سے ہی یہ اصول نمودار ہوتے ہیں، یہی حال ان تمام علوم کا ہے جو آلے اور ضوابط کی حیثیت کے ہیں، چنانچہ فن نحو کی تدوین سے پہلے لوگ فصیح وبلیغ عربی بولتے تھے، خلیل بن احمد کے فن عروض وضع کرنے سے پہلے شعراء موزوں اشعار کہتے تھے، اسی طرح ارسطو کے علم منطق کی ایجاد سے قبل بھی لوگ بحث ومناظرہ اور غور وفکر کیا کرتے تھے۔

امام شافعیؒ کے بعد اصولِ فقہ پر جو کتابیں لکھی گئیں ان کے مختلف اسالیب سے ثابت ہوتا ہے کہ طرز تالیف دو واضح اور باہم ممتاز طریقوں میں منقسم ہو گیا:۔

(۱) متکلمین کا طریقہ۔ اور

(۲) احناف کا طریقہ (خضری:ص/٦-ابوزہرہ: اصول فقہ ص/۱۹، اصول التشریع:ص/٦)۔

متکلمین نے اپنی کتابوں میں اپنے فن یعنی علم الکلام کے تقاضے کے مطابق عقلی استدلال کا طریقہ اختیار کیا اور فروع فقہیہ اور کسی مذہب کی موافقت و مخالفت سے بالاتر ہو کر صرف اصول کی تقریر اور قواعد کی منطقی تحقیق سے سروکار رکھا، اس لئے ان کی کتابوں میں فقہی فروع کم ہیں۔ (مقدمہ ابن خلدون:ص/۲۴٦، خضری:ص/٦، اصول التشریع:٦) شوافع نے اپنی تصنیفات میں اسی طریقہ کو اختیار کیا۔ (خضری اصول التشریع حوالہ جات سابقہ)

ایک تو اس وجہ سے کہ ان کے سامنے امام شافعیؒ کے اصول موجود تھے اور انہیں بڑی حد تک اس کی ضرورت نہ تھی کہ اپنے مذہب کے منقول فروع سے اصول کا استخراج کریں، دوسرے اس وجہ سے کہ شوافع میں سے جن حضرات نے ابتداءً اصول فقہ پر کتابیں لکھیں اور جو بعد والوں کے لئے بنیاد بنیں وہ خود متکلم تھے۔

ان کے مقابلے میں احناف نے یہ طریقہ اختیار کیا کہ اپنے ائمہ سے منقول فروع کو پیش نظر رکھ کر ان کی مطابقت میں فقہ کے اصول مقرر کئے، اسی لئے احناف کی کتابیں فروع فقہیہ سے معمور ہیں۔ ابن الخلدون کہتے ہیں کہ متکلمین کے مقابلہ میں فقہاء احناف کا طریقہ فقہ کے زیادہ مطابق اور استنباط فروع کے لئے زیادہ معین و مددگار رہے۔ (مقدمہ:ص/۲۴٦)

اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ان پر کلام کے بجائے فقہ کا غلبہ تھا، دوسرے یہ کہ اپنے ائمہ سے صرف فروع منقول تھیں، انہیں فروع سے انہیں اصول کا استخراج کرنا تھا۔

محدثین کے قواعد اجتہاد:-

محدثین کرام جن بنیادوں پر مسائل شرعیہ طے کرتے تھے وہ مختصر طریقہ پر درج ذیل ہے:

(۱) جب کسی مسئلہ کا حکم صراحۃً یعنی دوٹوک قرآن کریم میں موجود ہوتو اس کو لینا ضروری ہے، اس کو چھوڑ کر کسی دوسری دلیل کی طرف پھرنا جائز نہیں۔

(۲) اگر قرآن کریم سے مسئلہ کا حکم مختلف نکلتا ہوتو احادیث فیصلہ کن ہیں۔ محدثین جب قرآن کریم میں کوئی صریح حکم نہیں پاتے تو وہ حدیث شریف کو لیتے ہیں، خواہ حدیث مشہور اور فقہاء کے درمیان معمول بہ ہو یا کسی مخصوص علاقہ کی ہو یا مخصوص خاندان کی ہو یا مخصوص سند سے مروی ہو اور خواہ اس پر صحابہ اور فقہاء نے عمل کیا ہو یا نہ کیا ہو، اور جب کسی مسئلہ میں حدیث ہوتی ہے تو اس کے برخلاف آثار صحابہ وتابعین کی پیروی نہیں کی جاتی اور نہ مجتہدین کے اجتہاد کی پیروی کی جاتی ہے۔

(۳) اور جب انتہائی کوشش کے باوجود حدیث نہیں ملتی تو محدثین کرام صحابہ وتابعین کے اقوال کو لیتے ہیں اور وہ اس سلسلہ میں کسی خاص قوم یا کسی خاص علاقہ کے پابند نہیں رہتے جیسا کہ متقدمین یعنی فقہائے حجاز وعراق پابند رہتے تھے، اور محدثین صحابہ وتابعین کے اقوال کو بالترتیب لیتے ہیں۔

(الف) اگر جمہور خلفائے راشدین اور مجتہدین کسی امر پر متفق ہوتے ہیں تو محدثین کے نزدیک وہی بات قابل قناعت ہوتی ہے۔

(ب) اور اگر ان میں اختلاف ہوتا ہے تو ان میں سے جو اعلم، اورع اور اضبط ہوتا ہے اس کی بات کو لیتے ہیں، یا ان کے اقوال میں سے جو مشہور قول ہوتا ہے اس کو لیتے ہیں۔

(ج)اور اگر دونوں قول مساوی ہوتے ہیں تو وہ مسئلہ ''دوقول والا مسئلہ'' قرار پاتا۔

(۴)اور اگر محدثین مذکورہ تینوں باتوں سے عاجز رہ جاتے ہیں تو پھر اجتہاد کرتے ہیں، کتاب وسنت کے عام الفاظ اور عمومی پیرایۂ بیان میں اور نصوص کے اشاروں اور تقاضوں میں غور کرتے ہیں یا مسئلہ کو اس کی نظیر پر محمول کرتے ہیں، اگر دونوں نظیریں سرسری نظر میں قریب قریب ہوتی ہیں تو اس سے حکم شرعی طے کرتے ہیں۔ وہ اپنے اجتہاد میں اصول فقہ کے قواعد پر تکیہ نہیں کرتے، بلکہ جو کچھ ان کی فہم رسا میں آتا ہے اور جس پر ان کو شرح صدر ہوتا ہے اس کو اختیار کرتے ہیں، جیسے حدیث متواتر میں راویوں کی تعداد اور ان کے حالات نہیں دیکھے جاتے، بلکہ بہت سی سندوں سے مروی روایت کو پڑھ کر یا سن کر لوگوں کے دلوں کو یقین حاصل ہوتا ہے، اس پر متواتر کا مدار ہے۔

محدثین کے اصول متقدمین کے طرز عمل سے ماخوذ تھے:-

محدثین نے مذکورہ بالا اصول متقدمین کے طرز عمل اور تصریحات سے اخذ کئے تھے، درج ذیل روایت اس پر دلالت کرتی ہے:

پہلی روایت:- میمون بن مہران کوفی ثم جزری رحمہ اللہ (متوفی ۱۱۷ھ) سے مروی ہے: فرمایا: حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا طریقہ یہ تھا کہ جب ان کے پاس کوئی مقدمہ آتا، تو وہ کتاب اللہ میں غور کرتے، پس اگر وہ اس میں فیصلہ کن بات پاتے تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے، اور اگر کتاب اللہ میں حکم نہ ہوتا اور اس معاملہ میں ان کو رسول اللہ ﷺ کی سنت معلوم ہوتی تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے۔ اور اگر وہ معاملہ ان کو درماندہ کرتا تو آپ باہر نکلتے اور مسلمانوں سے دریافت کرتے اور فرماتے کہ میرے پاس ایسا ایسا معاملہ آیا ہے۔

کیا آپ حضرات کو معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس باب میں کوئی فیصلہ

فرمایا ہے؟ پس بارہا آپ کے پاس ایک جماعت آجاتی، وہ سب کے سب رسول اللہ ﷺ کی طرف سے اس معاملہ میں کوئی فیصلہ بیان کرتے۔ پس حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ شکر خداوندی بجالاتے اور فرماتے: ''اس اللہ کے لئے ستائش ہے جس نے ہم میں ایسے لوگوں کو بنایا جنہوں نے ہمارے پیغمبر کی باتیں محفوظ رکھیں'' -- پھر اگر آپ کو یہ بات تھکا دیتی کہ آپ اس سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ کی کوئی سنت پائیں تو آپ بڑے لوگوں کو اور بہترین لوگوں کو جمع کرتے اور ان سے مشورہ کرتے، جب ان کی رائے کسی بات پر متفق ہوجاتی تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے۔ (دارمی : ٥٨ باب الفتيا، ومافيه من الشدّة)

دوسری روایت :- قاضی شریح بن الحارث کندی رحمہ اللہ (متوفی ۷۸ھ) سے مروی ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے آپ کو خط لکھا کہ:

(۱) اگر تمہارے پاس کوئی ایسی چیز آئے جو قرآن میں ہے تو اس کے مطابق فیصلہ کرو، اور آپ کو اس سے لوگ منحرف نہ کریں۔

(۲) اور اگر آپ کے پاس وہ بات آئے جو کتاب اللہ میں نہیں ہے تو آپ رسول اللہ ﷺ کی سنت کو دیکھیں اور اس کے مطابق فیصلہ کریں۔

(۳) اور اگر آپ کے پاس وہ بات آئے جو نہ کتاب اللہ میں ہے اور نہ اس بارے میں رسول اللہ ﷺ کی کوئی سنت ہے تو آپ اس کو دیکھیں جس پر لوگ متفق ہیں، پس اس کو لیں۔

(۴) اور اگر آپ کے پاس وہ بات آئے جو نہ کتاب اللہ میں ہے، نہ اس سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ کی کوئی سنت ہے اور نہ اس میں آپ سے پہلے کسی نے گفتگو کی ہے، تو آپ دو باتوں میں سے جس کو چاہیں اختیار کریں، اول: اگر آپ چاہیں کہ اپنی رائے سے

اجتہاد کریں پھر پیش قدمی کریں یعنی فیصلہ کریں تو ایسا کریں۔ دوم: اور اگر آپ پیچھے ہٹنا چاہیں تو ایسا کریں اور میرے خیال میں آپ کے لئے پیچھے ہٹنا بہتر ہے۔

(دارمی:۱/۶۰، باب بالا)

محدثین کے طریقہ پر ہر مسئلہ کا جواب روایات میں موجود ہے:

حاصل کلام: جب محدثین فقہاء نے مذکورہ بالا قواعد پر علم فقہ کو درست اور ہموار کیا تو کوئی مسئلہ ایسا نہیں تھا جس کا جواب روایات میں موجود نہ ہو یا روایات سے نہ نکالا جا سکتا ہو۔ وہ مسائل خواہ پرانے ہوں جن میں متقدمین نے اپنی رائے سے کلام کیا ہے یا جدید ہوں جو موجودہ محدثین کے زمانہ میں پیش آئے ہیں۔ اور روایات خواہ مرفوع ہوں یا موقوف۔ اور مرفوع روایتیں خواہ متصل ہوں یا مرسل؛ پھر وہ روایات خواہ صحیح ہوں یا حسن یا قابل اعتبار یعنی وہ روایات متابع اور شاہد بننے کے لائق ہوں۔ اور آثار واقوال خواہ شیخین: ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کے ہوں یا دیگر خلفائے راشدین کے یا قاضیوں اور فقہاء کے۔ اور استنباط خواہ نص کے عموم سے کیا جائے یا اشارے سے یا تقاضے سے؛ غرض اس طرح اللہ تعالی نے محدثین کے لئے حدیث پر عمل کرنا آسان کر دیا۔

دو جلیل القدر محدث وفقیہ:

اور محدثین فقہاء میں عظیم المرتبہ، وسیع الروایہ، مراتب حدیث کے زیادہ واقف کار اور علم فقہ میں گہری نظر رکھنے والے حضرت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالی تھے پھر حضرت اسحاق بن راہویہ رحمہ اللہ تعالی۔

حدیث پر فقہ کی بناء رکھنے کے لئے روایات کا بڑا ذخیرہ مطلوب ہے:

اور فقہ کی اس انداز پر ترتیب احادیث وآثار کا ایک بڑا ذخیرہ جمع کرنے پر موقوف ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ سے دریافت کیا گیا کہ فتوی دینے کے لئے کیا ایک لاکھ حدیثیں کافی

ہیں؟ فرمایا: نہیں (چار لاکھ تک یہی جواب دیا) تا آنکہ پانچ لاکھ حدیثوں کے بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا: مجھے اس کی امید ہے یعنی محدثین کے طریقہ پر فتوی دینے کے لئے امید ہے کہ یہ مقدار کافی ہوجائے۔ یہ قول علامہ مرعیٰ بن یوسف کَرمی حنبلی (متوفی: ۱۰۳۳ھ) نے اپنی کتاب "غاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى" میں لکھا ہے، جو فقہ مالکی کی کتاب ہے اور غیر مطبوعہ ہے۔ (رحمۃ اللہ الواسعہ: ج/۲،ص/ ۶۳۶-۶۴۳)

فقہ حنفی پر فقہاء کوفہ کا اثر

فقہ حنفی کی تدوین اور اس کے عمومی مزاج کو سمجھنے کے لئے اس بات کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ جس فقہ کی جس شہر اور علاقہ میں نشو ونما ہوئی ہے، اس نے وہاں کے علماء اور ارباب نظر کا خاص اثر قبول کیا ہے، مثلاً فقہ مالکی مدینہ میں پروان چڑھی اور یہیں اس نے ارتقاء کے سارے مراحل طے کئے، چنانچہ فقہ مالکی کی اساس زیادہ تر ان ہی علماء مدینہ اور وہ صحابہ جن کے حلقۂ درس وروایت سے مدینہ آباد رہا، کی روایات اور اجتہادات پر ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی آراء سے امام مالک کے مسلک کا تقابل کیا جائے تو بہت کم فرق محسوس کیا جائے گا۔ مکہ میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے علم وتفقہ کا چراغ عالمتاب روشن تھا اور مکہ کے اکثر اہل علم آپ کے تلامذہ اور مستفیدین میں تھے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے علمی اور فقہی سفر کا آغاز یہیں سے ہوا، چنانچہ فقہ شافعی پر ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایات اور آراء کا خاص اثر نظر آتا ہے۔ یہی حال فقہ حنفی کا ہے، اس نے کوفہ میں آنکھ کھولی، جوان ہوئی اور یہیں اسے پختگی حاصل ہوئی، مکہ ومدینہ اور حجاز کو اگر یہ اہمیت حاصل ہے کہ یہیں سے نبوت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کا سورج طلوع ہوا اور علوم نبوت کی پہلی کرن نے اسی علاقہ کو ضیاء بار کیا، تو کوفہ کو بھی یہ امتیاز حاصل ہے کہ خلیفہ مظلوم حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد عالم اسلام کا نہ صرف سیاسی

بلکہ علمی، فکری اور تمدنی دار الخلافہ بھی کوفہ منتقل ہوگیا اور اکابر صحابہ یہاں آ گئے، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما تو عہد فاروقی ہی میں اس شان کے ساتھ یہاں خیمہ زن ہوئے تھے کہ مزاج نبوت کے خاص شناور اور فقہ الرائے کے اولین مؤسس سیدنا حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ان کو بھیجتے ہوئے اہل کوفہ کو لکھا تھا کہ ''ابن مسعود کو بھیج کر میں ایثار سے کام لے رہا ہوں''، لیکن اب خود حضرت علی رضی اللہ عنہ اور اکابر صحابہ کا قدم کوفہ وعراق کی خاک کو اکسیر بنا رہا تھا، کہا جاتا ہے کہ یہ وہ خوش قسمت شہر تھا جہاں ایک ہزار سے زیادہ صحابہ نے اپنا رخت سفر کھولا اور یہیں مقیم ہو رہے اور بقول علامہ شبلی رحمۃ اللہ علیہ ان میں چوبیس (۲۴) بدری صحابہ تھے۔

مختلف مکاتب فقہ پر اس شہر کے علماء اور اصحاب افتاء کی رائے کا اثر ایک فطری بات ہے اور شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے:

صار لكل عالم من علماء التابعين مذهب على حياله فانتصب فى كل بلد امام مثل سعيد بن المسيب وسالم بن عبدالله فى المدينة، وبعد هما الزهرى والقاضى يحيى بن سعيد وربيعة بن عبدالرحمن فيها، وعطاء بن ابى رباح بمكة، وابراهيم النخعى والشعبى بكوفة، والحسن البصرى بالبصرة، وطاؤس بن كيسان باليمن، ومكحول بالشام، ....وكان سعيد واصحابه يذهبون الى ان اهل الحرمين اثبت الناس فى الفقه واصل مذهبهم فتاوى ابن عمر وعائشة وابن عباس وقضايا قضاة المدينة....وكان ابراهيم وأصحابه يرون ان عبدالله بن مسعود واصحابه اثبت الناس فى الفقه.

علماء تابعین میں سے ہر عالم کے لئے ان کے نقطۂ نظر کے مطابق فقہی مذہب بن گیا تھا اور ہر شہر میں کسی عالم نے امام کی حیثیت اختیار کر لی تھی، سعید بن مسیّب اور ان کے اصحاب اہل حرمین کو فقہ کے معاملہ میں سب سے بلند پایہ باور کرتے تھے اور ابن عمر، عائشہ،

ابن عباس کے فتاوی اور مدینہ کے قضاۃ کے فیصلے ان کے مذہب کی اصل ہیں، ابراہیم نخعی اوران کے اصحاب کا خیال تھا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ اوران کے اصحاب، فقہ میں سب سے راجح اور فائق ہیں۔

کوفہ کے مخصوص حالات

کوفہ کے بارے میں یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہئے کہ بمقابلہ دوسرے شہروں کے کوفہ وعراق کے علاقہ کو ایک خاص امتیاز حاصل تھا، عراق وہ جگہ تھی جہاں عربی و عجمی تہذیب باہم گلے ملتی تھی اور وہ عرب کے سادہ اور ایران کے پر تکلف معاشرہ کا امتزاج اور سنگم تھا، یہاں کے فقہاء نہ صرف ایک نئے عقیدہ سے؛ بلکہ وہ ایک نئی تہذیب سے بھی آشنا ہوئے تھے، اس لئے ان کے سامنے ایسے مسائل کثرت سے آتے تھے، جن کے حل کے لئے قیاس اور رائے کے سوا چارہ نہ تھا اوران کو بار بار اس امر کا احساس ہوتا تھا کہ نصوص ''جزئیات'' کے احاطہ سے قاصر ہیں اور واقعات وحوادث بے شمار ہیں، ''النصوص معدودۃ و الحوادث ممدودۃ '' فقہاء حجاز جو ایک خالص عربی سماج کے درمیان اجتہاد وافتاء کا فریضہ انجام دے رہے تھے، اس صورت حال سے دوچار نہ تھے۔

دوسرا فرق یہ تھا کہ علمی مسائل میں بھی عربوں کا مزاج سادہ اور تکلفات سے خالی تھا، یہ وہی مزاج تھا جس کو پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں بیان فرمایا تھا: ''نحن امۃ امیۃ لا نکتب ولا نحسب ، الشھر ھکذا و ھکذا''، اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء حجاز کے یہاں قیل وقال کم ہے، استنباط احکام میں زیادہ تر نصوص کے ظاہری مفہوم پر اکتفاء کیا جاتا ہے، اس کے برخلاف مشرقی علاقہ جو مختلف ادوار میں مختلف تحریکات اور افکار کی آماجگاہ رہ چکا تھا، ذہانت، دقت نظر، موشگافی اور تشقیق اس کی خمیر میں داخل تھی، فقہاء عراق اس کو نظر انداز نہ کرسکتے تھے، اسی لئے ان فقہاء کے ہاں قیل وقال، ممکن الوقوع مسائل

واحکام پر بحث، نصوص کے ظاہری مفہوم کے ساتھ ساتھ اس کی تہہ میں غواصی، احکام کی مختلف شقوں کا استخراج، احکام کی علت اور اس کی حکمت پر نظر اور اس کے تحت نصوص کی تخصیص، مجمل کی تعیین اور الفاظ کی منطقی تحدید زیادہ پائی جاتی ہے۔

تیسرا فرق یہ تھا کہ مشرقی علاقہ کی اس ذکاوت وطباعی نے جہاں اس کو علوم اسلامی کا لالہ زار اور گلستان سدابہار بنادیا تھا اور حدیث وتفسیر اور مختلف علوم کی امامت اسی خطہ کو حاصل ہوگئی تھی، وہیں یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ یہی علاقہ سیاسی معرکہ آرائی اور سیاست کے پہلو بہ پہلو اعتقادات کی طبع آزمائی اور مختلف فرق باطلہ کی فتنہ سامانی کا مرکز بھی بنا ہوا تھا، اس کی وجہ سے ''وضع حدیث'' کی ایسی ارزانی ہوئی کہ کوئی فرقہ نہ تھا جس کے پاس اس کے عقائد واعمال اور اس کی محبوب شخصیتوں کے فضائل وکمالات کے لئے روایات کا ایک وافر ذخیرہ موجود نہ ہو، حجاز کے علاقہ میں نسبۃً یہ فتنہ اتنا شدید نہ تھا، اس نے فقہاء عراق کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ احادیث کے قبول کرنے میں خوب حزم واحتیاط سے کام لیں، ایسی روایتیں جو کتاب اللہ سے ادنی درجہ بھی مختلف محسوس ہوں، ان کو قبول نہ کریں اور مجرد سند کی بجائے حدیث کے متن کو بھی درایت کی میزان پر پرکھیں، احکام شرعی کی علت کے استخراج پر زور دیں، تاکہ دین کا مجموعی مزاج منقح ہو اور اس کی روشنی میں قیاس واستنباط کریں، فقہاء حجاز اس صورت حال سے دوچار نہ تھے، اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے ہاں زیادہ تر صرف رواۃ کی ثقاہت پر بحث کی جاتی ہے، احادیث کی بناء پر کثرت سے قرآن کریم کے عموم میں تخصیص اور مطلق میں تقیید کا عمل کیا جاتا ہے اور راویوں کے بارے میں اس درجہ کی شدت نہیں پائی جاتی، جو فقہاء عراق برتتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور فقہاء عراق کی فقہ کے مزاج کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے

کہ حجاز وعراق کے حالات کے اس فرق کو سامنے رکھا جائے کہ اہل بصیرت پر یہ بات مخفی نہیں کہ یہ وہ خاص اسباب ہیں جن کی وجہ سے بہت سے احکام میں حجاز وعراق کے فقہاء کے طرز فکر اور طریق اجتہاد میں نمایاں فرق ہوجاتا ہے، جیسے خبر واحد کے ذریعہ قرآن کے عموم میں تخصیص یا اطلاق میں تقیید، جن مسائل میں ابتلاء عام ہو ان میں خبر واحد کا مقبول ہونا یا نہ ہونا، راوی کے تفقہ یا قوت حفظ کی وجہ سے روایت کی ترجیح، شریعت کے تسلیم شدہ اصول وقواعد کے مقابلہ میں خبر واحد کی قبولیت اور عدم قبولیت وغیرہ۔ (چار فقہی مسالک: ص/۱۳-۱۶)

اصول فقہ میں فقہ حنفی کی خصوصیات

اصول فقہ میں فقہ حنفی کی کیا خصوصیات اور امتیازات ہیں؟ ان پر روشنی ڈالنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے اس امر کی وضاحت کردی جائے کہ جو اصول ہمارے یہاں مقرر کئے گئے ہیں، وہ سب کے سب براہ راست امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور آپ کے تلامذہ سے منقول نہیں ہیں، بلکہ ان کی آراء کو سامنے رکھتے ہوئے بعد کے فقہاء نے بھی وضع کئے ہیں، یہ اصول استقراء اور تخمین پر مبنی ہیں، البتہ بعد کے فقہاء نے احکام کی تخریج انہیں اصولوں کو سامنے رکھ کر کی ہے، خاتم المحققین حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس اہم نکتہ کی طرف اپنی مختلف تحریروں میں توجہ دلائی ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں:

عندي ان المسئلة القائلة بان الخاص بيّن ولايلحقه البيان وان الزيادة نسخ وان العام قطعي كالخاص وان لاترجيح بكثرة الرواة وانه لا يجب العمل بحديث غير الفقهية....وامثال ذلك اصول مخرجة على كلام الائمة وانها لاتصح بها رواية عن ابى حنيفة وصاحبيه.

میری تحقیق یہ ہے کہ "خاص" واضح ہے اور محتاج بیان نہیں، لہذا اس پر زیادتی نسخ ہے اور یہ کہ عام بھی خاص ہی کی طرح قطعی ہے، کثرت رواۃ وجہ ترجیح نہیں، غیر فقیہ کی حدیث پر

عمل واجب نہیں ....وغیرہ وہ اصول ہیں جن کا ائمہ کے کلام سے استنباط کیا گیا ہے، امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین سے اصول کی نقل روایت صحیح نہیں۔

مصادر شرعیہ کے مدارج کی رعایت

مختلف دلائل کے درجات ومراتب کی رعایت اوران میں غایت درجہ توازن واعتدال فقہ حنفی کا نمایاں وصف ہے، یہی وجہ ہے کہ کتاب اللہ کی اولیت اوراس کی بالاتری کا یہاں قدم قدم پر لحاظ رکھا جاتا ہے، حدیث سورہ فاتحہ کونماز کے لئے ضروری قرار دیتی ہے، قرآن کریم بیان کرتا ہے کہ قرآن پڑھا جائے تو سکوت اور گوش برآواز رہنا ضروری ہے، حنفیہ نے ان دونوں کو اپنی جگہ رکھا، سورہ فاتحہ کی تلاوت کو واجب قرار دیا، لیکن اقتداء کررہا ہو تو کہا کہ امام کی قراءت اصالۃً اپنی طرف سے اور نیابۃً اپنے مقتدیوں کی طرف سے ہے: فان قراءۃ الامام له قراءۃ حدیث سے نیت کی تاکید ثابت ہوتی ہے، قرآن نے جہاں تفصیل کے ساتھ ارکان وضوء کا ذکر کیا ہے، نیت کے بارے میں کچھ نہیں کہا ہے، احناف نے دونوں پر عمل کیا، وضوء کے انہیں افعال کو رکن قرار دیا جن کا ذکر قرآن میں ہے، لیکن نیت کو بھی مسنون کہا تاکہ دونوں پر عمل ہو جائے۔

احادیث سے آمین کا ثبوت ہے، روایات جہر کی بھی ہیں اور سر کی بھی، لیکن خود قرآن مجید نے دعاء کا جوادب بتایا، وہ یہ ہے کہ کیفیت میں خشوع وخضوع ہو اور آواز میں خفاء، حنفیہ نے دونوں کی رعایت کی، ہدایت قرآنی کے مطابق آمین آہستہ کہی جائے اور جہر کی حدیث کو ابتداء اسلام یا تعلیم وتربیت کے نقطۂ نظر سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وقتی عمل سمجھا جائے، تاکہ کسی کا انکار کرنے کی نوبت نہ آئے۔

حدیث کے قبول ورد کے باب میں حنفیہ کا مذاق خاص

(۱) فقہ حنفی کے طریقۂ استدلال کا امتیازی پہلو یہ ہے کہ اس میں حدیث کو قبول

وردکرنے اورمتعارض نصوص میں سے ایک کودوسرے پرترجیح دینے میں محض راویوں کی ثقاہت ہی کوپیش نظرنہیں رکھا گیا ہے؛ بلکہ خارجی قرائن وشواہد کوبھی اس باب میں خصوصی اہمیت دی گئی ہے، جہاں سند حدیث کواصول روایت کی کسوٹی پر پرکھا گیا ہے، وہیں متن حدیث کے قبول وردکرنے میں تقاضۂ درایت کوبھی ملحوظ رکھا گیاہے۔

یہ ظاہر ہے کہ قرآن مجید کا حرف حرف نص قطعی ہےاوراپنے ثبوت کے اعتبارسے ہر شک وشبہ سے بالاتر، احادیث میں سوائے احادیث متواترہ کےکوئی اس درجہ صحت وقوت کے ساتھ ثابت نہیں، اس لئے حنفیہ کے یہاں حدیث کے مقبول اورنامقبول ہونے میں قرآن مجید سےاس کی موافقت کوبڑادخل ہے،امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

جب حدیث کتاب اللہ کے خلاف ہوتوہمارےنزدیک مقبول اورعمل کے لئے حجت نہیں ہوگی، چاہےآیت عام ہویاخاص،نص ہویاظاہر،جیسا کہ ہم نے ذکرکیا کہ خبرواحد سے عام کوخاص کرنا ابتداءً جائزنہیں ہے،اسی طرح خبرواحدکی وجہ سے ظاہری معنی کوچھوڑ دینا اورمجازکی صورت پرعمل کرنا جائزنہیں ہے، بخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے۔

اسی لئے بعض اوقات ایک حدیث سند کے اعتبارسےقوی ہوتی ہے،لیکن قرآن مجید کواصل بناکراس حدیث میں تاویل کی جاتی ہےاوراس کا ایسا مقصدمتعین کیاجاتا ہے کہ قرآن مجید سےاس کاتعارض نہ رہے۔

(۲) قرآن سے موافقت کی بناء پرحدیث کامقبول ونامقبول ہونایامتعارض روایات میں اس کی بناء پرترجیح دینے کےاصول کوگوحنفیہ نے زیادہ برتاہے؛لیکن یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ یہ احناف کاطبع زاداصول ہےاوروہ اس میں متفرد ہیں؛ بلکہ اصولی طورپردوسرےاہل علم نے بھی اسے تسلیم کیاہے۔ چنانچہ علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کابیان ہے:

ابوالحسن بن حضارنے ’’تقریب المدارک علی موطا مالک‘‘ میں کہا کہ بعض اوقات

فقیہ ایسی حدیث- جس کی سند میں کوئی جھوٹا راوی نہ ہو- کے ہونے پر قرآن مجید کی آیت یا شریعت کے بعض اصول سے موافقت کی وجہ سے مطمئن ہوجاتا ہے، یہ بات اسے اس کے قبول کرنے اوراس پر عمل کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔

(۳) حنفیہ کے طریقۂ استدلال کے سلسلہ میں یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ان کے یہاں روایات کے مقبول اور نامقبول ہونے میں اس بات کو بھی بڑی اہمیت حاصل ہے کہ جو روایت شریعت کے عمومی مزاج ومذاق اوراصول وقواعد سے مطابقت رکھتی ہے، بعض اوقات سند میں ضعف کے باوجود مقبول ہوتی ہے اور بعض روایتیں گو سند کے اعتبار سے قوی ہوتی ہیں؛ لیکن چوں کہ اپنے مضمون اور متن کے اعتبار سے شریعت کے عام اور مسلمہ اصول ومبادی کے خلاف ہیں؛ اس لئے ایسی حدیثیں رد کردی جاتی ہیں، چنانچہ قاضی ابوزید دبوسی فرماتے ہیں: الاصل عند اصحابنا ان خبر الآحاد متی ورد مخالفا لنفس الاصول لم یقبل اصحابنا.

ہمارے اصحاب کے نزدیک اصول یہ ہے کہ خبر واحد نفس اصول کے خلاف ہوتو اس کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

حنفیہ کے یہاں بہت سے مسائل ہیں جو بظاہر اسی اصول پر منطبق ہیں، جیسے حیوانات کے فضلہ کا ناپاک ہونا، عورت کے یا شرم گاہ کے چھونے کا ناقض وضو نہ ہونا، پتھر سے استنجاء میں تین پتھروں کا واجب نہ ہونا اور جس جانور کا دودھ تھن میں روک رکھا گیا ہو، (مصراۃ) اس کو فروخت کرنے کے مسئلہ میں حدیث کی ظاہری مراد پر عمل کرنے کے بجائے تاویل وتوجیہ کی راہ اختیار کرنا اوراس طرح کے کتنے ہی مسائل ہیں؛ جن میں نمایاں طور پر اس قاعدہ کا اثر محسوس ہوتا ہے۔

متعارض احادیث کی ترجیح میں بھی حنفیہ نے اس اصول سے فائدہ اٹھایا ہے، جیسے

صلوۃ کسوف (سورج گہن کی نماز) ہی سے متعلق روایتوں کو دیکھئے؛ جن میں ایک رکعت میں ایک رکوع سے پانچ رکوع کی تعداد مروی ہے، جمہور نے سند کے قوی ہونے پر نگاہ رکھتے ہوئے اس روایت کو ترجیح دیا، جس میں ایک رکعت میں دو رکوع کا تذکرہ ہے، حنفیہ نے ان روایتوں کو ترجیح دیا، جس میں ایک رکوع کا اشارہ ملتا ہے؛ کیوں کہ یہ نماز کی عمومی کیفیت سے زیادہ مطابقت رکھتی ہے۔

حنفیہ کے بعد غالبًا مالکیہ کے یہاں اس اصول کو زیادہ برتا گیا ہے، علامہ شاطبی رحمۃ اللہ علیہ نے اس پر اس طرح روشنی ڈالی ہے: خبر واحد جب شریعت کے قواعد میں سے کسی قاعدہ کے معارض ہو تو کیا اس پر عمل کرنا جائز ہوگا؟ امام ابوحنیفہ نے کہا کہ اس پر عمل کرنا جائز نہیں، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا: جائز ہے، اور امام مالک کو اس میں تردد ہے، اور مشہور قول جس کو قبول کیا گیا ہے، یہ ہے کہ اگر دوسرا قاعدہ اس کی تائید میں ہو تو اسے قبول کیا جائے گا اور اگر خبر واحد تنہا ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے گا۔

حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں واقعہ ہے کہ اس اصول کی رعایت زیادہ ہے؛ لیکن یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ محدثین نے اس کو بالکل ہی ناقابل اعتناء سمجھا ہے، خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے یہاں ایسی متعدد مثالیں ملتی ہیں کہ انھوں نے اخبار آحاد کے مقابلہ میں شریعت کے قواعد عامہ کو مقدم رکھا ہے، امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے کتنی ہی روایتیں نقل کی ہیں اور اس کی سند کو ضعیف قرار دیا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ اسی پر اہل علم کا عمل ہے، اور بعض ایسی روایتیں بھی ہیں کہ ان کی توثیق بھی کرتے ہیں اور اس کے بھی معترف ہیں کہ اہل علم کے یہاں اس پر عمل نہیں ہے۔

(۴) حدیث کے مقبول ہونے کے سلسلہ میں حنفیہ کے یہاں ایک اہم اصول یہ ہے کہ حدیث کا صحابہ وتابعین اور ائمۂ مجتہدین کے درمیان درجۂ قبول حاصل کر لینا، بجائے خود

اس کے معتبر ومقبول ہونے کی دلیل ہے،اسی کو اہل علم نے تلقی بالقبول سے تعبیر کیا ہے، ''تلقی بالقبول'' کی وجہ سے بعض روایتیں سند کے اعتبار سے ضعیف ہونے کے باوجود اہل علم کے یہاں پایۂ قبول حاصل کر لیتی ہیں اور اگر صحیح یا حسن ہیں تو ان کے استناد واعتبار میں اضافہ ہوجاتا ہے؛ بلکہ بعض محققین کے نزدیک تو وہ تواتر کے درجہ میں آجاتی ہے، چنانچہ حضرت عائشہ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے ''طلاق الامة ثنتان وعدتها حیضتان'' والی روایت منقول ہے؛ ابوبکر جصاص رازی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث پر کلام کرتے ہوئے لکھا:

و ان كان واردة من طريق الآحاد، فصار حيز التواتر لأن ما تلقاه الناس من اخبار الآحاد بالقبول فهوعندنا فی معنی المتواتر لما بيناه.

(احكام القرآن الكريم للجصاص:۲،۱۳۰)

اگرچہ یہ خبر واحد کے طریقہ پر وارد ہوئی ہے؛ لیکن یہ تواتر کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ جس خبر واحد کو لوگ قبول کرلیں، وہ ہمارے نزدیک تواتر کے حکم میں ہے، اسی بناء پر جو ہم بیان کر چکے ہیں۔

مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اس موضوع پر بحث کے بعد رقم طراز ہیں:

بل الحديث اذا تلقته الامة بالقبول فهو عندنا فی معنی التواتر.

(قواعد فی علوم الحدیث:۶۲)

بلکہ حدیث کو جب امت میں قبول عام حاصل ہوجائے تو ہمارے نزدیک وہ تواتر کے معنی میں ہے۔ (فقہ حنفی اور حدیث:ص:۱۲-۱۷، ط:ایفا پبلیکیشنز)

نصوص سے غایت اعتناء

اصول فقہ میں احناف کی دوسری خصوصیت نصوص شرعیہ سے غایت درجہ اعتناء ہے، اصحاب رائے خبر واحد کے مقابلہ میں قیاس کو قابل ترجیح تصور کرتے تھے، خود حضرت عبداللہ

بن عباس رضی اللہ عنہما کا رجحان بھی شاید اسی طرف تھا، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے جب یہ روایت نقل کی کہ آگ میں پکی ہوئی چیزوں کے استعمال سے وضوء ٹوٹ جائے گا تو ابن عباس نے قیاس ہی سے اس کا رد فرمایا کہ اگر ایسا ہو تو گرم پانی سے وضو کرنے کا حکم کیا ہوگا؟ لو توضأت بماء سخن؟ اسی طرح جب یہ روایت آپ رضی اللہ عنہ تک پہنچی کہ جنازہ اٹھانے والے پر وضوء واجب ہے من حمل فلیتوضأ تو فرمایا کہ کیا خشک لکڑیوں کے اٹھانے سے ہم پر وضوء واجب ہو جائے گا اتلزمنا الوضوء عیدان یابسة؟

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ گو اصحاب رائے میں شمار کئے جاتے ہیں، مگر آپ رحمۃ اللہ علیہ نے خبر واحد کو قیاس پر مقدم رکھا:

اذا تعارض خبر الواحد والقیاس بحیث لاجمع بینھما ممکن قدم الخبر الواحد مطلقا عند الاکثرین، منھم ابوحنیفة والشافعی واحمد.

خبر واحد اور قیاس میں ایسا تعارض واقع ہو جائے کہ دونوں کے درمیان تطبیق ممکن نہ رہے تو اکثر علماء کے نزدیک خبر واحد مقدم ہوگی، یہی رائے امام ابوحنیفہ، شافعی اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہم کی ہے۔

پھر چوں کہ قرآن مجید کی اولیت اور استناد واعتبار کے لحاظ سے اس کے تفوق کو پیش نظر رکھتے ہوئے احناف نے خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ کے عموم کی تخصیص اور اطلاق کی تقیید کی اجازت نہیں دی ہے، لہذا ان فقہاء نے خبر متواترہ اور خبر واحد کے درمیان حدیث کی ایک قسم مقرر فرمائی اور اس کو "خبر مشہور" سے تعبیر کیا، ایسی روایت جو قرن اول میں تو خبر واحد ہی رہی ہو، لیکن اس کے بعد اس کو قبول عام حاصل ہو گیا ہو اور اس کے ذریعہ کتاب اللہ میں تخصیص اور تقیید وغیرہ کی اجازت دی، اس طرح خبر واحد کا ایک قابل لحاظ حصہ اپنے ظاہری مفہوم کے ساتھ مقبول اور معمول ہو گیا۔

(۵) گویا خبر مشہور وہ ہے جو گو عہد صحابہ میں اخبار آحاد کے قبیل سے ہو، لیکن تابعین اور تبع تابعین کے عہد میں اسے قبول عام حاصل ہو گیا ہو، علامہ نسفی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے؛ چنانچہ خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کے درست ہونے کی وجوہ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لان الامة تلقته بالقبول واتفاقهم على القبول لايكون الا بجماع جمعهم على ذلك.(المنار مع كشف الاسرار:۱۳/۲)

اس لئے کہ علماء کے درمیان قبول عام اور قبولیت پر اتفاق کسی ایسے سبب سے ہی ہوسکتا ہے، جس نے ان سب کو اس پر متفق کیا ہو۔

حالاں کہ حنفیہ کے یہاں خبر واحد سے کتاب اللہ کے عام کی تخصیص اور مطلق کی تقیید نہیں کی جاسکتی، لیکن متعدد روایتیں ہیں کہ احناف نے ان کے ذریعہ تخصیص وتقیید کی ہے، جیسے:"القاتل لايرث" قاتل (مقتول سے) وارث نہیں ہوسکتا۔

يقيد الاب من ابنه ولايقيد الابن من ابيه. (باپ بیٹے سے قصاص لے گا، بیٹا باپ سے قصاص نہیں لے سکتا)

لا زكوة فى مال حتى يحول عليه الحول. (مال میں زکوۃ نہیں، جب تک اس پر سال نہ گذر جائے)

اسی لئے کہ یہ اور اس طرح کی اخبار آحاد نے قبول عام کی وجہ سے ایک خصوصی درجہ استناد واعتبار حاصل کرلیا ہے۔ (فقہ حنفی اور حدیث، ص:۲۰)

حدیث ضعیف بھی قیاس پر مقدم

حنفیہ کے یہاں حدیث پر عمل کا اس درجہ کا اہتمام ہے کہ ان کے یہاں یہ بات اصول کے درجہ میں ہے کہ جن مسائل میں کوئی صحیح حدیث موجود نہ ہو؛ لیکن ایسی ضعیف روایات

موجود ہوں جن کے راوی پر کذب کی تہمت نہ ہو، تو بمقابلہ قیاس کے ایسی ضعیف احادیث پر عمل کیا جائے گا، مشہور محدث اور فقیہ ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے حنفیہ کا مذہب اس طرح بیان کیا ہے:

ان مذھبھم تقدیم الحدیث الضعیف علی القیاس المجرد الذی یحتمل التزییف. (مرقاۃ المفاتیح: ۱/۳)

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ حدیث ضعیف کو مجرد قیاس پر، جو کھوٹ کا احتمال رکھتا ہے، مقدم رکھا جائے۔

علامہ ابن حزم کو بھی اعتراف ہے کہ جمیع الحنفیة مجمعون علی ان مذھب ابی حنیفة ھی ان ضعیف الحدیث عندہ اولی من الرأی.

(مقدمة فی علوم الحدیث للتھانوی :٦٩)

تمام احناف اس بات پر متفق ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ ان کے نزدیک ضعیف حدیث بھی قیاس سے بڑھ کر ہے۔

اور علامہ ابن القیم رقمطراز ہیں: واصحاب ابی حنیفة مجمعون علی ان مذھب ابی حنیفة ان ضعیف الحدیث عندہ اولی من القیاس والرأی، وعلی ذلك مبنی مذھبه کما قدم حدیث القھقھة مع ضعفه علی القیاس والرأی.

(اعلام الموقعین: ۱/۷۷)

حنفیہ اس بات پر متفق ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ ضعیف حدیث ان کے نزدیک قیاس اور رائے پر مقدم ہے، اور اسی پر ان کے مذہب کی بنیاد ہے، جیسا کہ انہوں نے قہقہہ کی حدیث کو اس کے ضعیف ہونے کے باوجود قیاس ورائے پر ترجیح دی ہے۔

اس لئے حنفیہ کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ اپنی رائے کے مقابلہ صحیح وثابت کو نظر انداز کر دیتے ہیں تو یہ ان کے منہج استدلال سے ناواقفیت کے باعث ہے۔

(فقہ حنفی اور حدیث،ص:۳۶-۳۷)

حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، جن کو حاسدین نے قیاس ورائے کے لئے مطعون کیا ہے، بہ مقابلہ دوسرے فقہاء کے قیاس کا استعمال کم کرتے ہیں، اس لئے آپ نے آثار صحابہ کو بھی حجت مانا ہے، خود امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ان کا طریق اجتہاد منقول ہے؛ وہ اس طرح ہے:

انما اعمل اولا بكتاب الله، ثم بسنة رسول الله، ثم باقضية ابى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم، ثم باقضية بقية الصحابة ثم اقيس بعد ذلك اذا اختلفوا.

میں اولا کتاب اللہ پر، پھر سنت رسول اللہ پر، پھر خلفاء اربعہ کے فیصلہ جات، اس کے بعد دوسرے صحابہ کے فیصلوں پر عمل کرتا ہوں، اگر صحابہ میں اختلاف ہوتا ہے تو قیاس سے کام لیتا ہوں۔

نیز صحابہ کے درمیان اختلاف کی صورت میں بھی آپ نے فرمایا: انہی میں سے کسی ایک کو اختیار کرتا ہوں، ہاں! جب معاملہ تابعین تک آتا ہے تو میں بھی انہیں کی طرح اجتہاد کرتا ہوں، وماجاء نا عن اصحابه تخيرنا وماجاء عن غيرهم فهم رجال ونحن رجال. اصل میں فقہائے احناف کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جن مسائل میں قیاس واجتہاد کی گنجائش نہیں، ان میں صحابہ کی رائے ''حدیث رسول'' کے درجہ میں ہوگی، کیوں کہ ضرور ہے کہ ان حضرات نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھ کر ہی یہ رائے قائم کی ہوگی۔

کسی حدیث کے بارے میں صحابہ کے نقطۂ نظر کی اہمیت

حدیث کے اولین راوی چوں کہ صحابہ کرام ہیں، اوروہ سب کے سب عادل وثقہ

ہیں اوران کی عدالت وثقاہت پر خود حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم شاہد عدل ہیں، اس لئے کسی حدیث کے بارے میں صحابہ رضی اللہ عنہم نے جورویہ اختیار کیا ہے، حنفیہ کے یہاں اس کو خصوصی اہمیت حاصل ہے؛ چنانچہ:

(الف) اگر کوئی حدیث ایسے مسئلہ سے متعلق ہو جس میں عہد صحابہ میں اختلاف رائے رہا ہو، اوراس حدیث سے کسی نے استدلال نہیں کیا ہو، تو علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کی زبان میں یہ اس بات کی علامت ہے کہ اس حدیث میں کہیں کوئی کھوٹ موجود ہے اور یا تو یہ بعد کے راویوں کا سہو ہے یا پھر حدیث منسوخ ہے۔ (اصول السرخسی: ۱/ ۳۶۹) جیسے: عہد صحابہ میں اس بابت اختلاف تھا کہ جو باندی آزاد کے نکاح میں ہو اس کی طلاق تین ہوگی یا دو؟ لیکن حدیث ''الطلاق بالرجال والعدة بالنساء'' (طلاق میں مردوں کا اور عدت میں عورتوں کا اعتبار ہوگا) سے کسی نے استدلال نہیں کیا، اسی طرح نابالغ بچوں کے مال میں زکوۃ واجب ہونے کا مسئلہ صحابہ کے درمیان بھی اختلافی رہا ہے؛ لیکن حدیث "ابتغوا فی اموال الیتمی خیراً کیلا تاکلها الصدقة" سے استدلال کرنا کسی صحابی سے منقول نہیں، اسی لئے حنفیہ کے یہاں ان احادیث کی تاویل کی گئی ہے۔

(ب) کسی روایت پر صحابہ کے عہد میں عمل نہ کیا گیا ہو، یا علانیہ اسے ترک کر دیا گیا ہو تو یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ اس حدیث کا ظاہری مفہوم ومصداق مطلوب نہیں ہے، جیسے زنا کی سزا کے سلسلہ میں ''جلد'' (کوڑے لگانے) کے ساتھ ساتھ ''تغریب عام'' (ایک سال کے لئے شہر بدر کرنے) کی سزا صحیح احادیث میں منقول ہے۔

(بخاری: ۲/ ۱۰۰۸، ابوداود: ۲/ ۶۱۰)

لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک خاص واقعہ کے پس منظر میں فرمایا کہ آئندہ میں کسی کو شہر بدر کرنے کی سزا نہیں دوں گا، اس لئے حنفیہ نے اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرنے

کی بجائے یہ نقطۂ نظر اختیار کیا کہ ''ایک سال شہر بدر کرنے'' کی سزا سیاست شرعیہ کے قبیل سے ہے، اور قاضی و امیر کی صواب دید پر ہے، اسی طرح فتح خیبر کی نظیر حضرات صحابہ کے سامنے تھی، پھر بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فتح عراق کے موقع سے اراضی عراق کی تقسیم نہ فرمائی، اس لئے حنفیہ کے نزدیک اراضی مفتوحہ کی بابت فیصلہ کرنے میں حکومت مصالح کے تحت فیصلہ کرنے کی مجاز ہے۔

(ج) اسی طرح صحابہ نے کسی روایت کو نقل کیا ہو، جو اپنے معنی و مصداق کے اعتبار سے واضح ہو، اس کے باوجود خود اس صحابی کا فتوی یا عمل اس روایت کے خلاف ہو، تو حنفیہ کے یہاں ایسی روایت بھی نامقبول ہے، جیسے: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ''کتے کے جھوٹے'' کے سلسلہ میں سات دفعہ دھونے کی حدیث مروی ہے، (مسلم: باب حکم ولوغ الکلب) لیکن خود ان کا فتوی تین دفعہ دھونے کا ہے، (طحاوی: باب سور الکلب) حنفیہ نے اس حدیث کو اصل بنایا اور سات بار والی روایت کو استحباب پر محمول کیا۔

اسی طرح امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سواری پر اکثر وتر ادا فرمایا کرتے تھے، (ترمذی: ۱/ ۱۰۸) لیکن خود حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا معمول نقل کیا گیا ہے کہ وتر ادا کرنے کے لئے سواری سے نیچے اترتے تھے، لہذا حنفیہ نے اسی پر عمل کیا اور جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سواری پر وتر پڑھنے کا ذکر ہے، اسے تہجد پر محمول کیا؛ کیوں کہ حدیث میں وتر کا لفظ تہجد کے لئے بھی استعمال ہوا ہے۔

اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے وہ روایت منقول ہے جس میں عورت کے نکاح کے لئے ولی ضروری قرار دیا گیا ہے ''لا نکاح الا بولی'' لیکن خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنی بھتیجی یعنی حضرت عبد الرحمٰن بن ابو بکر رضی اللہ عنہ کی لڑکی کا نکاح والد کی عدم

موجودگی میں خود کیا ہے،(المبسوط،۵:۱۲)اسی لئے حنفیہ کے نزدیک بالغ لڑکی پر اولیاء کی ولایت استحبابی ہوگی نہ کہ وجوبی۔

البتہ اس سلسلہ میں دو باتیں قابل توجہ ہیں: اول یہ کہ اگر صحابی کا عمل یا فتوی کسی حدیث کے خلاف ہو اور وہ حدیث ایسے مسئلہ سے تعلق رکھتی ہو کہ بعض لوگوں پر اس کا مخفی رہ جانا قابل قیاس ہو، تو یہ اس حدیث کے مقبول ہونے میں مانع نہیں ہے، جیسے: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اس بات کے قائل نہ تھے کہ حائضہ طواف وداع ترک کرسکتی ہے، یا حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ کی رائے منقول ہے کہ نماز کی حالت میں قہقہہ ناقض وضوء نہیں، علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ یہ ایسے ہی مسائل میں ہے۔(اصول السرخسی:۸/۲)

دوسرے: اگر کسی حدیث میں ایک سے زیادہ معنوں کی گنجائش ہو اور کسی صحابی نے اپنے اجتہاد سے ایک معنی مراد لیا تو یہ حجت نہیں؛ کیوں کہ اس کی بنیاد اجتہاد ہے، نہ کہ نص، فالعبرۃ لما روی لا لما رأی، چنانچہ خرید وفروخت کے بارے میں: ''المتبایعان بالخیار ما لم یتفرقا ''مروی ہے، یہاں جمہور کے نزدیک ''تفرق ابدان ''مراد ہے اور ایجاب وقبول مکمل ہونے کے بعد بھی طرفین کو ''خیار مجلس'' حاصل ہوتا ہے، حنفیہ کے نزیک اس سے ''تفرق اقوال ''مراد ہے، یعنی جب تک ایجاب کے بعد قبول کا اظہار نہ ہو جائے؛ بیع رد کرنے کا اختیار حاصل ہے؛ حالاں کہ خود حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کے وہی معنی مراد لینا ثابت ہے جو جمہور نے لیا ہے؛ لیکن چوں کہ خود اس حدیث کے الفاظ میں ان دونوں معنوں کی گنجائش ہے؛ اس لئے حنفیہ کے یہاں روایت کے الفاظ زیادہ قابل لحاظ ہیں نہ کہ راوی کا اپنا اجتہاد۔

فقہ حنفی میں آثار صحابہ کی اہمیت

جن مسائل میں احادیث مرفوعہ موجود نہ ہوں، کہا جاسکتا ہے کہ ان میں حنفیہ کے یہاں صحابہ کے فتاوی کی حیثیت قول آخر کی ہے اور عام طور پر وہ اس سے تجاوز نہیں کرتے، حنفیہ اور حنابلہ کے علاوہ شاید ہی کسی دبستان فقہ میں صحابہ کو اس درجہ اہمیت دی گئی ہو؛ چنانچہ اس سلسلہ میں حنفیہ کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ ''کوئی ایسا مسئلہ ہو جس میں قیاس کو دخل نہ ہو اور اس سلسلہ میں ایک ہی صحابی کا قول منقول ہو، صحابہ کے درمیان اختلاف نقل نہ کیا گیا ہو تو اس قول پر عمل کرنا واجب ہے۔''

ولاخلاف بين اصحابنا المتقدمين والمتأخرين ان قول الواحد من الصحابة حجة فی ما لا مدخل للقياس فی معرفة الحكم فيه.

(اصول السرخسی : ۱۱/۲، التقرير والتحبير:۳۱۱/۲)

ہمارے متقدمین ومتاخرین اصحاب کے درمیان اس بابت کوئی اختلاف نہیں کہ ایک صحابی کا قول بھی ان مسائل میں حجت ہے، جن کا حکم جاننے میں قیاس کا کوئی دخل نہیں۔

چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کے قول پر حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے قول پر نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے قول پر حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت دو سال اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول پر مہر کی کم سے کم مدت دس درہم حنفیہ نے مقرر کی ہے؛ کیوں کہ مقدار اور مدت کی تعیین میں اجتہاد کو کوئی دخل نہیں۔

قیاس کا تقاضا تھا کہ وضوء اور غسل جنابت دونوں ہی میں کلی اور ناک میں پانی ڈالنا سنت ہو، لیکن حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے قول کی بناء پر قیاس کو ترک کر دیا گیا اور وضوء میں سنت اور غسل میں واجب قرار دیا گیا۔

قیاس کا تقاضا تھا کہ خون زخم پر ظاہر ہوا اور اپنی جگہ سے بہہ نہ پایا تب بھی وضوٹوٹ جاتا؛ لیکن حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے قول کی بناء پر ہم نے اس صورت کو ناقض وضو قرار نہیں دیا۔

اگر کسی شخص کی ایک شب وروز یا اس سے کم نمازیں بے ہوشی کی حالت میں گذر جائیں تو از روئے قیاس قضاء واجب نہ ہونی چاہیے؛ لیکن حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کے قول کی بناء پر قضاء واجب قرار دی گئی۔

از روئے قیاس مریض موت کا اپنے وارث کے حق میں اقرار معتبر ہونا چاہیے؛ لیکن حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے قول پر اس کو غیر معتبر قرار دیا گیا۔

کوئی شخص اس طرح خرید وفروخت کا معاملہ طے کرے کہ اگر میں تین دنوں تک قیمت ادا نہ کر پایا تو ہمارے درمیان بیع نہیں تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ معاملہ فاسد ہو؛ لیکن امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے قول پر اس معاملہ کو درست قرار دیا ہے۔

اگر ''اجیر مشترک'' کے پاس سے سامان کسی ایسے سبب سے ضائع ہوگیا جس سے بچنا بھی ممکن تھا تو قیاس یہ ہے کہ اجیر پر اس کا ضمان نہ ہو؛ لیکن امام ابو یوسف اور امام محمد -رحمۃ اللہ علیہما- نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول کی بناء پر اس کو ضامن قرار دیا۔

امام محمد -رحمۃ اللہ علیہ- نے محض حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت جابر رضی اللہ عنہما کے قول کی بناء پر حاملہ عورت کو ایک سے زیادہ طلاق دینے کو خلاف سنت قرار دیا۔

(ملخص از: اصول السرخسی:۲/۶-۱۰۵)

حقیقت یہ ہے کہ یہ محض چند مثالیں ہیں، ورنہ فقہ حنفی میں اس کی بہت سی نظیریں ملتی

ہیں کہ قیاس واجتہاد کے بجائے ''اقوال صحابہ'' کو مشعل راہ بنایا گیا ہے اور عقل پر بہر حال نقل کو ترجیح دی گئی ہے۔ (فقہ حنفی اور حدیث: ۳۳-۳۴)

نقد حدیث میں اصول درایت سے استفادہ

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث کو پرکھنے کے لئے ''درایت'' سے فائدہ اٹھانے کی طرح ڈالی اور اس کے لئے دو صورتیں اختیار کیں، اول تو خود حدیث کے متن اور اس کے مضمون پر نظر ڈالی کہ آیا یہ دین کے مجموعی مزاج سے مطابقت رکھتی ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو ایسی اخبار آحاد کی کوئی مناسب تاویل کی اور اس پر رائے کی بنیاد نہیں رکھی، دوسرے: راوی پر بھی غور کیا کہ خود راوی میں حدیث کے مضمون کو پوری طرح سمجھنے اور منشاء نبوی تک پہنچنے کی صلاحیت ہے یا نہیں؟ کیوں کہ کبھی راوی معتبر ہوتا ہے، مگر غلط فہمی سے بات کچھ کی کچھ ہو جاتی ہے، یا اگر دو روایتیں متعارض نظر آئیں اور تاویل و توجیہ کے ذریعہ ان میں تطبیق کی گنجائش بھی نہ رہی تو جس مضمون کی روایت زیادہ فقیہ راویوں سے مروی ہو، اس کو ترجیح دیتے ہیں۔ (معارف السنن: ۲/ ۴۹۹، ۵۰۰) اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا وہ واقعہ معروف ہے جو تفصیل کے ساتھ ''صحابہ کے اختلاف کے نتیجہ میں تابعین کے دور میں دو بڑے مکتب فکر'' عنوان کے تحت مذکور ہے۔

بعض حضرات نے اس پر نقد کیا ہے کہ روایت حدیث کا تعلق بنیادی طور پر حفظ سے ہے، اس لئے روایت حدیث میں حفظ پر تفقہ کو ترجیح دینا قرین صواب نہیں، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ روایات زیادہ تر بالمعنی مروی ہیں نہ کہ باللفظ، اور معانی حدیث کی حفاظت وہی کر سکتا ہے، جو فہم بلیغ اور قلب عقول بھی رکھتا ہو، علامہ رازی بھی فی الجملہ راوی کے تفقہ کو وجہ ترجیح قرار دیتے ہیں: ان تفقه الراوی مرجح بحال. (المحصول: ۲/ ٤٥٤) اور علامہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس نقطۂ نظر کی معقولیت کا احساس کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ:

"لانه اعرف بمدلولات الالفاظ". (ارشاد الفحول: ٢٦٧)

حنفیہ کے علاوہ بعض دوسرے ائمہ حدیث وفقہ نے بھی اس اصول کو تسلیم کیا ہے، امام وکیع نے ایک صاحب سے دریافت کیا کہ تم: ''اعمش عن ابی وائل عن عبداللہ بن مسعودؓ'' اور ''سفیان عن منصور عن ابراہیم عن علقمہ عن ابن مسعودؓ'' میں سے کس سند کو ترجیح دیتے ہو؟ ان صاحب نے کہا: اعمش کی سند کو! وکیع نے اظہار حیرت کرتے ہوئے کہا کہ اعمش وابووائل شیوخ ہیں اور سفیان، منصور، ابراہیم اور علقمہ فقہاء اور جس حدیث کے راوی فقہاء ہوں، وہ اس حدیث سے بہتر ہے جس کو شیوخ نے نقل کیا ہو، ''حدیث یتداولها الفقهاء خیر من ان یتداولها الشیوخ''۔

حنفیہ اور احادیث مرسلہ

اس طرح یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ جہاں محدثین نے اصول روایت کے اعتبار سے ذخیرہ حدیث کو پرکھا ہے اور اس کے لئے تحقیق رجال کا وہ عظیم الشان کام سرانجام دیا ہے کہ تاریخ مذاہب میں اس کی مثال نہیں مل سکتی اور مستشرقین تک نے اس کا اعتراف کیا ہے، وہاں فقہاء اور بالخصوص فقہائے احناف نے متن حدیث کو کتاب اللہ، شریعت کے عمومی اہداف ومقاصد اور مزاج ومذاق نیز جو واقعات مروی ہیں، ان کے تاریخی پس منظر کی روشنی میں پرکھنے کی جو کوشش کی ہے اور درایت حدیث کے جو اصول وقواعد قائم کئے ہیں، ان کی داد نہ دینا بھی ناانصافی ہوگی؛ لیکن افسوس کہ تحقیق حدیث کے اس پہلو کے ساتھ انصاف نہیں کیا گیا؛ بلکہ فقہاء حنفیہ کو ان کی اس سعی مسعود پر بعض کوتاہ فہم اور کوتاہ بین اہل قلم نے تارک حدیث اور متبع رائے ٹھہرایا، حالاں کہ یہ ایسا ظلم ہے کہ علم کی دنیا میں کم ایسا ظلم روا رکھا گیا ہوگا۔

اگر بہ نظر انصاف دیکھا جائے تو بمقابلہ دوسرے مکاتب فقہ کے یہاں احادیث

سے اعتناء زیادہ نظر آتا ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کے دو اصولی اختلاف کی طرف اشارہ کرنا مناسب محسوس ہوتا ہے، اول یہ کہ تابعین کی مرسل روایات میں درمیان کے واسطوں کو حذف کرکے براہ راست آپ سے نقل کی گئی روایات حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حجت ہیں، بشرطیکہ راوی کے بارے میں معلوم ہو کہ عام طور پر وہ ثقہ راویوں ہی سے روایت لیتا ہے۔ (قفوالاثر: ۶۷) امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور بعد کے اہل علم نے عام طور پر سند میں انقطاع کی وجہ سے مراسیل کو قبول نہیں کیا ہے، حنفیہ نے مرسل روایات اور خاص کر امام ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کی مراسیل سے بہ کثرت استدلال کیا ہے، جس کا اندازہ امام ابو یوسف اور امام محمد -رحمۃ اللہ علیہا- کی ''کتاب الآثار'' سے کیا جا سکتا ہے۔

احناف کا مرسل کو قبول کرنا جہاں ان کی اس فکر کا غماز ہے کہ ''دین میں نقل پر عمل بہر حال عقل کو راہ دینے سے بہتر ہے''، وہیں یہ حقیقت بھی پیش نظر ہے کہ بہت سے محدثین حدیث کو اس وقت مرسلاً نقل کرتے تھے، جب متعدد شیوخ کے ذریعہ ان تک بہ کمال اعتبار واستناد یہ روایت پہنچی تھی، حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ جب کسی صحابی کی روایت مجھ تک چار چار اصحاب کے ذریعہ پہنچتی ہے تو میں ارسالاً روایت کرتا ہوں، "اذا اجتمع لی اربعة من الصحابة علی حدیث ارسله ارسالاً". (اصول السرخسی: ۳۶۱/۱) ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کہا کرتے تھے کہ جب میں کسی حدیث کو براہ راست عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کروں تو سمجھنا چاہئے کہ میں نے ایک سے زیادہ لوگوں سے یہ حدیث سنی ہے: "اذا قلت : قال عبدالله فهو عن غیر واحد عن عبدالله". (تدریب الراوی: ۱۶۹/۱) اسی لئے حنفیہ نے نماز میں قہقہہ کے ناقض وضوء ہونے کے مسئلہ میں ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کی مرسل روایت ہی کو اصل بنایا ہے۔ (سنن دارقطنی: ۱۷۱/۱)

تاہم یہاں اس بات کی وضاحت مناسب ہوگی کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ اصول کوئی طبع زاد اور خود ساختہ نہیں تھا، خود صحابہ کے دور میں ہمیں اس کی مثال ملتی ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مطلقہ بائنہ کی عدت کے نفقہ کے متعلق حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا کی روایت یہ بات کہہ کر رد کردی تھی کہ ایک ایسی عورت کی بات پر؛ جس کے بارے میں معلوم نہیں کہ اس نے صحیح کہا یا غلط اور یاد رکھا یا بھول گئی، اعتماد کرکے ہم کس طرح کتاب وسنت کو نظر انداز کریں، اسی طرح ہم حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کو دیکھتے ہیں کہ بعض فقہاء صحابہ کی تنہا روایت قبول کرلیتے ہیں اور بعض صحابہ کی روایت کسی تائیدی راوی کے بغیر قبول نہیں کرتے ہیں، بعینہ یہی طریق ہے جس کو حضرت الامام نے اپنے طریق استنباط میں اختیار کیا ہے۔

اور احناف کی اصل سے دوسرے فقہاء نے بھی فائدہ اٹھایا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بسند صحیح مروی ہے کہ صاجزادی رسول حضرت زینب رضی اللہ عنہا کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے چھ سال کے بعد حضرت ابوالعاص رضی اللہ عنہ کی زوجیت میں نکاح جدید کے بغیر سابقہ نکاح ہی کی بناء پر دے دیا، حالانکہ درمیان میں چھ سال کا وقفہ ہوا جس میں ابوالعاص رضی اللہ عنہ مشرک تھے، گویا آپ نے شرک کے باوجود رشتۂ نکاح باقی رکھا، اس کے برخلاف حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ نئے مہر کے ساتھ دونوں کا نکاح فرمایا، اس دوسری روایت کے متعلق امام ترمذی کا بیان ہے کہ سند کے اعتبار سے اس کی صحت مشکوک ہے، "هذا حديث فى اسناده مقال"؛ لیکن عمل ائمہ اربعہ اور دوسرے فقہاء کا بھی اسی پر ہے، حديث ابن عباس اجود اسناداً والعمل على حديث عمرو بن شعيب یہاں دوسرے فقہاء ومحدثین نے بھی امام

ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہی کے مزاج کے مطابق روایت کے ردوقبول میں درایت ہی سے کام لیا ہے۔

اجماع

فقہاء احناف نے ''اجماع'' کے باب میں بھی بعض ایسے قواعد مقرر کئے جن سے ''اجماع'' کا وقوع آسان ہوگیا ہے اور نسبۃً اجماعی احکام کی تعداد بھی بڑھ جاتی ہے، اجماع کے وقوع میں سہولت یوں ہے کہ تمام مجتہدین کی آراء سے صراحۃً آگاہ ہونا آسان نہیں، احناف کے نزدیک بعض مجتہدین کا کسی رائے کا اظہار کرنا اوردوسرے مجتہدین کا اس پر سکوت اختیار کرنا گویا عملاً دوسرے لوگوں کا اس رائے سے اتفاق کرنا ہے اور یہ سکوت ہی اجماع کے انعقاد کے لئے کافی ہے، تاہم یہ ''اجماع سکوتی'' بہ مقابلہ ''اجماع صریحی'' کے کمتر ہے اور بقول امام فخر الاسلام بزدوی ''خبر واحد'' کے درجہ میں ہے۔

اجماعی احکام میں یوں بھی اضافہ ہوتا ہے کہ بعض صورتوں میں اختلاف کے باوجود ایک طرح کا اجماع تسلیم کیا گیا ہے؛ چنانچہ اگر کسی مسئلہ میں پہلے سے فقہاء کے دو یا اس سے زیادہ اقوال ہوں تو اختلاف کے باوجود اس بات پر اجماع سمجھا جائے گا کہ اس کے سوا کوئی اور رائے اس مسئلہ میں قابل قبول نہیں ہوگی، اس پہلو کو سامنے رکھا جائے تو ''اجماعی مسائل'' کی تعداد میں خاصا اضافہ ہوجائے گا۔

قیاس اور فقہ حنفی

فقہ حنفی میں قیاس کی طرف زیادہ توجہ دی گئی ہو تو یہ چنداں قابل تعجب نہیں کہ ایک تو جیسا کہ مذکور ہوا نئے مسائل اور حوادث ونوازل سے وہ زیادہ دوچار تھے، اوران کے حل کے لئے قیاس سے چارہ نہ تھا، دوسرے: فقہ حنفی کو اس کے عہد تدوین ہی میں اتنی قابل، ذہین

اورفہیم شخصیتیں مل گئیں کہ دوسرے دبستان فقہ کو غالبًا اس کے ابتدائی دور میں اس درجہ کے ذہین اورذکی لوگ میسر نہ آسکے، تیسرے کوفہ میں مختلف فرق باطلہ کےظہوراوروضع حدیث کےفتنہ کی وجہ سے حدیث قبول کرنے میں حزم واحتیاط برتنا ضروری تھااورایسی صورت میں قیاس کےسوا کوئی اورراہ نہ تھی،اسی لئے ابراہیم نخعی کے بارے میں منقول ہے:

ویؤثر ان یقول قال الصحابی عن ان یقول قال رسول صلی الله علیه وسلم، وقیل له : یا ابا عمر ان! اما بلغك حدیث النبی صلی الله علیه وسلم تحدثنا به ؟ قال: بلی، ولکن اقول: قال عمر، قال عبدالله، قال علقمة، قال الاسود؛ احب الي واهون.

اس بات کوترجیح دیتے تھے کہ فلاں صحابی نے کہا، بہ مقابلہ اس کے کہ کہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جب آپ سے کہا گیا: اے ابوعمران! کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث نہیں پہنچی ہے، جس کو آپ ہم سے بیان کریں؟ انہوں نے جواب دیا :لیکن میں کہوں کہ: حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا،حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا،علقمہ نے کہا،اسود نے کہا،تو یہ مجھے زیادہ محبوب ہےاور میرے لئے آسان ہے۔

لیکن حنفیہ اپنے اس قیاس پر قابل امتنان اورسزاوارستائش ہیں کہ انہوں نے قیاس کے ذریعہ نفس اورخواہشات کی اتباع نہیں کی، بلکہ نصوص کے دائرہ میں وسعت پیدا کردی، احناف کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ نصوص دوطرح کی ہیں، ایک :تعبدی ،جن کا مقصد بن سمجھے اطاعت وتعمیل ہے، ان کی مصالح اورعلتیں انسان کے دائرۂ ادراک سے باہر ہیں، ان میں قیاس کی گنجائش نہیں، چنانچہ عبادات سے متعلق اکثر احکام اسی نوع کے ہیں، دوسرے وہ احکام ہیں جو''معلول'' ہیں،یعنی ان کی علت خود نصوص میں بتائی گئی ہےاوراگرنہیں بتائی گئی

ہوتو عقل انسانی کے لئے ان کے اسباب وعلل کا ادراک ممکن ہو، ان احکام میں مجتہدان کے وجوہ وعلل کا استخراج کرنے کے بعد دوسرے غیر منصوص مسائل میں بھی، جہاں جہاں یہ علتیں پائی جاتی ہوں، یہی حکم لگا تا ہے، اس طرح حقیقت پسندی کے ساتھ غور کیا جائے تو قیاس نصوص کی مخالفت اور اتباع رائے نہیں ہے، بلکہ احناف نے اس کو غیر منصوص مسائل تک نصوص کے احکام کو وسعت دینے کے لئے استعمال کیا ہے۔

احناف کے قیاسی احکام واجتہادات پر طائرانہ نظر ڈالی جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے قیاس کا استعمال ''اباحیت'' کی بجائے ''احتیاط'' کے لئے کیا ہے، مثلاً حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ روزہ میں جماع کرلے تو اس پر کفارہ واجب ہوگا، احناف نے اس پر اضافہ کیا کہ علاوہ جماع کے اگر خورد ونوش کے ذریعہ بھی قصداً روزہ توڑ لے تو یہ کفارہ کا موجب ہوگا، معذور شخص جو روزہ نہ رکھ سکے قرآن مجید نے اس پر فدیہ واجب قرار دیا ہے، احناف نے اس پر قیاس کیا کہ یہی حکم اس شخص کے لئے بھی ہوگا جس کی نمازیں باقی رہ گئیں اور اب وہ ان کو ادا کرنے کے لائق نہ ہو، قرآن نے وطی (نکاح) کے بارے میں کہا کہ کسی عورت سے وطی کرنا دونوں کے آبائی اور اولادی رشتہ داروں کو ان مرد وعورت کے لئے حرام کردیتا ہے، چوں کہ شہوت کے ساتھ مساس ہی انسان کو فعل وطی تک پہنچاتا ہے، اس لئے احناف نے مساس اور دواعی جماع کو بھی اس حرمت مصاہرت کے لئے کافی قرار دیا، غور کیا جائے کہ ان تمام مسائل میں قیاس کے ذریعہ احتیاط وورع کی راہ اختیار کی گئی ہے یا اتباع ہوی اور اباحیت کی؟ (چار فقہی مسالک: ص/۳۶-۴۰)

محدثین کے ہاں فقہ اور فقہاء کی اہمیت

تفقہ باب تفعل سے ہے جس کی اصل فقہ ہے اور فقہ کے معنی اصلاً یہ ہوتے ہیں کہ کسی

چیز کے چھلکے کو اتار کر اس کے مغز کو پالیا جائے، اصلاً عربی زبان میں اس لفظ کا استعمال اس مقصد کے لئے ہوتا ہے اور جب باب تفعل میں اس کو لے گئے تو اس میں اور قوت پیدا ہوگئی اور زیادہ وسعت پیدا ہوگئی،اس کا مطلب یہ ہوا کہ مغز کو پانے کی کوشش ''تفقہ'' ہے، گہرائی میں اتر جایا جائے اور وہاں سے موتی لائے جائیں؛ یہ کام فقہائے ملت کا ہے محدثین کا نہیں ہے۔

حضرت امام اعمش جو محدث جلیل ہیں انہوں نے اپنے وقت کے محدث وفقیہ اعظم امام ابوحنیفہؒ سے کہا تھا: "انتم الاطباء و نحن الصیادلة". (جامع بیان العلم وفضله للعلامه ابن عبد البر: ۱۳۱/۲) آپ طبیب ہیں اور ہم لوگ عطار ہیں، ہمارا کام عطار کا ہے جڑی بوٹی لانا ہے، پتیوں پودوں کا جمع کرنا ہے اور انہیں مرتبان میں رکھ کر دکان سجانا ہے، ہمارا کام یہ نہیں ہے کہ ہم یہ بتائیں کہ بخار میں کون سا جوشاندہ استعمال کیا جائے، ہمارا کام تو یہ ہے کہ ہم دوائیں اکھٹا کر دیں، اس کے بعد آپ ڈاکٹر اور حکیم سے نسخہ لائیں، ہم اس نسخہ کے مطابق آپ کو دوا دیں گے یعنی فقیہ جب کوئی مسئلہ بتائے گا تو اس مسئلہ کے مستدلات ہم آپ کے سامنے پیش کر سکتے ہیں، اجتہاد، گہرائی اور گیرائی ہمارے بس کی بات نہیں، فقہاء اور محدثین میں یہ فرق ہے۔

امت میں انہیں کو فقہاء کہا جاتا ہے جو پہلے محدث ہوتے ہیں اور پھر فقیہ، کیونکہ حدیث کے سمندر میں غواصی کر کے موتی لانے کا نام فقہ ہے تو کوئی بھی فقیہ بغیر حدیث کی منزلوں سے گزرے فقاہت کے مرتبۂ بلند کو پہنچتا ہی نہیں، لہذا جب یہ کہہ دیا گیا کہ'' فلان فقیہ'' تو اس کا یہ طے شدہ مطلب ہوتا ہے کہ وہ سات سمندر پار کر چکا ہے، اس نے حدیثوں کے سمندر کو سمیٹ لیا اور کوزہ میں بند کر لیا ہے، اب اس کے سامنے حدیثیں اس طرح ہیں جیسے ماہر منطق کے سامنے دلائل وبراہین کا مجموعہ، اس کے لئے کوئی مسئلہ مشکل نہیں ہے، وہ

غور وفکر کرتا ہے اور چند حدیثوں سے ہزاروں مسائل نکال لیتا ہے، حضور پاک ﷺ نے اسی کی تلقین فرمائی تھی کہ جو حدیث مجھ سے سنوا سے لوگوں تک پہنچاؤ شاید وہ کسی فقیہ تک پہنچ جائے، جب وہ حدیث کسی فقیہ تک پہنچے گی تو اس حدیث سے وہ مطلب سمجھے گا جو میں چاہتا ہوں، میری مرادیں سمجھے گا، میرے نکتے سمجھے گا، میری گہرائیوں کو سمجھے گا، میں نے جو بصیرت اس کے اندر رکھی ہے اور اللہ نے جو انوار اس کے اندر رکھے ہیں وہ ان انوار اور بصائر تک پہنچے گا، اس لئے یہ فرمان ہے کہ :"فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل حديث إلى من هو فقيه ، فليبلغ الشاهد الغائب فرب مبلغ اوعى من سامع".

یہ وہ تفقہ ہے جس کی طرف قرآن نے ترغیب دی اور توجہ دلائی، احادیث میں اس پر ابھارا گیا، محدثین حدیثوں کو لے کر پہنچانے کا کام کرتے رہے اور فقہاء استنباط واجتہاد کا فریضہ انجام دیتے رہے۔

محدثین کا کام یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ کے اقوال وافعال اور صحابہ ؓ کے اقوال اور تابعین کی روایات یعنی حدیث مرفوع، حدیث موقوف اور حدیث مقطوع جمع کریں اور یہ بتائیں کہ یہ حدیث حضور اکرم ﷺ سے منقول ہے یا نہیں، یہ حدیث صحابی سے منقول ہے یا نہیں، یہ بات تابعی سے منقول ہے یا نہیں، یہ قول ہے یا فعل یا تقریر، یہ حلیہ کا بیان ہے یا اوصاف وشمائل کا؟ واسطے درست ہیں یا درست نہیں ہیں؟ کڑیاں جڑی ہوئی ہیں یا ٹوٹی ہیں؟ حدیث صحیح ہے یا ضعیف؟ حسن ہے یا مردود اور متروک؟ وہ اس کو بتانے کی کوشش کریں کہ ہم جس راستہ سے یہ حدیث لائے ہیں وہ راستہ صاف ستھرا ہے کہ نہیں؟ اس میں کہیں شذوذ یا خرابی (علت) تو نہیں۔ بس اتنا کام ہے محدثین کا، اب اس کام کے بعد وہ فارغ ہوجاتے ہیں، وہ حدیثیں حوالہ کر دیتے ہیں فقہائے کرام کو اور اب فقہاء کرام کا کام شروع ہوتا ہے کہ

وہ احادیث پر غور کریں اور غور کر کے طے کریں کہ اس حدیث سے کیا مراد ہے، اس سے فرض ثابت ہوتا ہے یا وجوب؟ سنت ثابت ہوتی ہے یا استحباب؟ کراہت، کراہت تنزیہی ہے یا تحریمی؟ اس سے حرمت ثابت ہوتی ہے تو کس درجہ کی؟ اور یہ سارے فیصلے محض ذوق و مزاج پر مبنی نہیں ہوتے، بلکہ ان کے اصول طے شدہ ہیں۔

قرآن قطعی الثبوت ہے لیکن سب کا سب قطعی الدلالۃ نہیں ہے، حدیث متواتر، قطعی الثبوت ہے، غیر متواتر قطعی الثبوت نہیں ہے، اب جس کا ثبوت جہاں قطعی نہیں ہے وہاں ثبوت کی فکر کرنا ہے، جہاں قطعی ہے وہاں دلالت کی فکر کرنا ہے، پھر دلالت کے بہت سے گوشے ہیں، دیکھنا ہے کہ دلالت کس نوعیت کی ہے اور اس کے لئے بھی زبان و بیان کے اصول طے شدہ ہیں، اصول سے ہٹ کر اگر کوئی کام کیا جائے گا تو ایک فیصلہ ابھی آپ ایک حدیث سے اخذ کریں گے، اور دوسری نص سے ایک متضاد فیصلہ لے لیں گے اور فقہ مزاجی باتوں کا مجموعہ بن جائے گا، جن اصول کو فقہاء نے مرتب کیا؛ محدثین نے نہیں کیا، یہ کام نہ محدثین کا تھا، نہ ہے۔

امام بخاریؒ اور مقام فقاہت

امام بخاریؒ امیر المؤمنین فی الحدیث ہیں، صحیح احادیث کا عمدہ ذخیرہ انہوں نے مرتب فرمایا، اللہ تعالی نے ان کو فقاہت کا بھی حصہ وافر عطا فرمایا، انہوں نے احادیث کی ترتیب میں اور ابواب کے عنوانات میں فقہی نکات کی طرف اشارے فرمائے؛ لیکن انہوں نے مسائل مرتب نہیں فرمائے، نہ خود دعوی اجتہاد کیا، نہ امت نے انہیں فقہائے مجتہدین میں مانا، نہ کسی طبقہ نے انہیں ائمہ اربعہ کے مقابلہ میں اپنا امام مانا، نہ ان کے ہاں سے فتاوی صادر ہوئے ہیں، نہ انہیں قضا کی ذمہ داری سونپی گئی۔

کہا جاتا ہے "فقہ البخاری فی تراجمہ" بخاری کی فقاہت ان کے تراجم

ابواب میں جلوہ گر ہوتی ہے،لیکن کیا اس فقاہت سے کوئی مدون فقہ تیار ہوسکی ؟ کیا ان کے شاگرد رشید امام ترمذی نے ان کوفقہاء کی فہرست میں شمار کیا اور کہیں ان کا کوئی ذکر بحیثیت فقیہ کے اپنی کتاب السنن میں کیا؟ ایک عامل کو جو دین کے اصول اور قانون پر عمل کرنا چاہتا ہے یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ فرض کیا ہے ،واجب کیا ہے،سنت کیا ہے ،مستحب کیا ہے؟ مکروہ کیا ہے؟ حرام کیا ہے؟ مرتب شکل میں اسے معلوم ہونا چاہئے ، بخاری نے کہیں پر بھی وضوء کے فرائض اور واجبات وسنن ومستحبات فقیہانہ انداز سے مدون کر کے پیش کئے ہیں؟

امام ترمذیؒ کے نزدیک فقہ اور فقہاء کی اہمیت:۔

امام ترمذیؒ جو امام بخاریؒ کے شاگرد رشید ہیں، تربیت یافتہ ہیں، جنہوں نے امام بخاریؒ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا ، امام بخاریؒ سے علل پر مباحث کئے ،مناقشے کئے ،امام بخاریؒ سے اسمائے رجال کے نکتے حل کئے ،جنہوں نے امام بخاری کے ساتھ صبح وشام بسر کئے ،ایک ''ترمذ'' کے ہیں تو دوسرے ''بخارا'' کے ،ایک ازبکستان کے شمال کے ہیں تو دوسرے جنوب کے،اور ان کی خدمت میں رہ کر اور ان سے تربیت حاصل کر کے وہ فن سیکھا ہے جو محدثین کو حاصل رہا ہے،انہوں نے متنِ حدیث کو بھی سمجھنے کی کوشش کی ہے،علل حدیث کو بھی، تراجم اور اسماء رجال کی بحثوں کو بھی سمیٹا ہے اور فقہاء کرام کے مستدلات اور ان کی آراء بھی پیش کی ہیں اور ان کی آراء کے درمیان محاکمہ کرنے کی بھی کبھی کوشش کی ہے، جنہوں نے یہ سب کچھ کیا ہے وہ بخاری کے مدرسہ کے بہترین فارغ التحصیل ہیں،اس بات کا گویا بزبان حال برملا اعلان کرتے ہیں کہ میں فقیہ نہیں ہوں ، میں تو محدث ہوں ،میرا کام فقہاء کے مستدلات جمع کر دینا ہے، مجھے بتانا ہے کہ یہ قول ابن المبارک کا ہے، یہ مالک کا، یہ

اہل کوفہ کا، یعنی ابوحنیفہؒ یا وکیع بن الجراح یا دیگر ائمہ کا ارشاد ہے، شافعیؒ کا یہ قول ہے، احمد بن حنبل نے یہ کہا ہے اور اسحاق بن راہو یہ نے یہ، یہ لیث کا قول ہے، یہ اوزاعی کا، یعنی ائمہ فقہ کے مقام کو تسلیم کر کے ان کے اقوال پیش کر دینا اور ان کے مستدلات بتانا، یہ ان کا موضوع ہے، اگر حدیث ضعیف بھی ہے تو وہ یہ فرماتے ہیں: وقد ذهب الى ذلك اكثر أهل العلم، ضعیف حدیث ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں: اکثر علماء، صحابہ اور تابعین اس کی طرف گئے ہیں، انہوں نے اس کو قبول کیا ہے، حدیث منقطع پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ حدیث حسن ہے اسلئے کہ مؤید بالاحادیث الأخری، مؤید بالمتابعات اور مؤید بالشواہد ہے، وہ اس بنیاد پر فیصلے کرتے ہیں، کہیں پر وہ یہ دعوی نہیں کرتے، نہ زیر لب نہ بابانگ دہل کہ بخاری کا یہ مسلک ہے اور مسلم کا یہ، یحییٰ بن معین کا یہ مسلک ہے اور علی بن المدینی کا یہ۔ یحییٰ بن معین کا یہ حال ہے کہ بیٹھے ہیں اور حلقہ تلامذہ لگا ہے اور ہر تلمیذان سے ایک ایک محدث کے بارے میں پوچھ رہا ہے، ماذا تقول فی فلان بن فلان، ماذا تقول فی فلان؟ وہ کبھی فرماتے ہیں "ثقة" اور کبھی "لابأس به" اور کبھی "ضعیف" جن کا حال یہ ہے کہ تراجم رجال ان کی نگاہوں کے سامنے ہیں اور افراد کے بارے میں فیصلے صادر کر رہے ہیں، کبھی انہوں نے اس کی نہ جرأت کی اور نہ کسی محدث نے کہ مسالک فقہ نقل کرتے ہوئے ان کا مسلک نقل کیا جائے، ترمذی مسالک نقل کرنے کا اہتمام کرتے ہیں اور ترمذی بخاریؒ کے شاگرد رشید ہیں لیکن مجھے بتائیے کہ کیا امام ترمذی نے امام بخاریؒ کے مسلک کا فقہائے کرام کے مسلک کے ساتھ تذکرہ کیا ہے، امام بخاری کا کوئی الگ مسلک تھا؟ غلط ہے یہ کہنا، امام بخاری محدث جلیل تھے، ان کے سامنے فقہاء کرام کی کوششیں تھیں اور ان فقہاء کرام کی کوششوں سے

وہ متفق اور مستفید تھے، جہاں ان کی اپنی کوئی رائے احادیث کی روشنی میں بنی تھی وہ اس پر عمل کرتے تھے لیکن انہوں نے اپنے مسلک کی کوئی داغ بیل نہیں ڈالی تھی، اس کے لئے اصول نہیں طے کئے، قواعد نہیں بنائے، امت کو نہ اس کی عملا دعوت دی، نہ حالاً نہ مقالاً، اوران کے شاگرد رشید ترمذی اگر یہ جانتے کہ بخاری بھی صاحب مسلک ہیں تو ضرور کہتے کہ بخاری کی یہ رائے ہے، جب وہ آراء فقہاء کا تذکرہ کرتے ہیں تو کہیں پر بخاریؒ کا تذکرہ کرتے، کہیں علی بن مدینی کا، کہیں یحییٰ بن سعید القطان کا تذکرہ کرتے، کہیں وکیع بن الجراح کا، کہیں شعبہ بن الحجاج کا تذکرہ کرتے، کہیں کسی اور محدث کا، لیکن یہ طے شدہ بات تھی کہ مسلک کی جب بات آئے گی تو ائمہ کا تذکرہ ہوگا جو فقہاء اجلہ ہیں، جو اس امت کے قانونی رہبر ورہنما ہیں جنہوں نے کتاب وسنت پر بصیرت حاصل کی ہے، یہ مقام انہیں کا ہے، ہمارا مقام ان کے اقوال نقل کر کے جائزہ لے لینے کا تو ہوسکتا ہے لیکن ان کی کوششوں سے صرف نظر کا نہیں، پوری کتاب السنن دیکھئے، دو چار جگہیں ایسی ہیں جہاں ترمذی نے کسی مسئلہ پر بحث کی ہے۔

تو اتنا کام ایک محدث جلیل کا ہے کہ اگر کسی دلیل کے استعمال میں یا اس سے استدلال میں اسے کوئی غلطی محسوس ہورہی ہے تو وہ اس غلطی کا تذکرہ کرنے کی جرأت کرے، اور ایسی جرأت امام ترمذی نے چند جگہوں پر کی ہے جو انگلیوں پر گنی جاسکتی ہیں۔ان کا جو مقام تھا اس کے مطابق انہوں نے کام کیا، وہ ہمارے سر آنکھوں پر لیکن یہ وہی کام تھا جس کا تذکرہ حضرت اعمش نے فرمایا کہ: محدثین عطار کا کام انجام دیتے تھے فقہاء طبیب کا۔(محدثین کے یہاں فقہ اور فقہاء کی اہمیت)

تیسری صدی میں محدثین کی سرگرمیاں

تیسری صدی ہجری میں علم حدیث کو بڑی ترقی ہوئی اور اس فن کا ایک ایک شعبہ پایۂ

تکمیل کو پہنچا، محدثین اور ارباب روایت نے (اللہ تعالی ان کی سعی کو مشکور فرمائے) طلب حدیث میں بحروبر کو پار کیا اور دنیائے اسلام کا گوشہ گوشہ چھان مارا، ایک ایک شہر اور ایک ایک قریہ میں پہنچ کر تمام منتشر اور پراگندہ روایتوں کو یکجا کیا، مسند حدیثیں علیحدہ کی گئیں، صحت سند کا التزام کیا گیا، اسماء الرجال کی تدوین ہوئی، جرح وتعدیل کا مستقل فن بن گیا اور صحاح ستہ جیسی بیش بہار کتابیں تصنیف ہوئیں۔

گذشتہ مؤلفین براہ راست مشاہیر تابعین یا کبار تبع تابعین کے شاگرد تھے بایں وجہ ان کو اسناد کے بارے میں تحقیقات کی بہت کم ضرورت پیش آتی تھی، لیکن اس صدی میں وسائط اسناد پہلے سے کئی گنا بڑھ گئے تھے لہذا اس دور کے محدثین کو تاریخ رجال کی طرف مستقل توجہ کرنی پڑی جس سے اسماء الرجال کا عظیم الشان فن مدون ہوا، یہ کوئی معمولی کام نہ تھا، ہر روایت کے سلسلہ اسناد میں جتنے لوگوں کے نام آئے ہیں ان میں سے ہر ایک کی بابت یہ معلوم کرنا کہ کون تھا، کیسا تھا، کیا کرتا تھا؟ اس کا چال چلن کیسا تھا، سمجھ بوجھ کیسی تھی، ثقہ تھا یا غیر ثقہ، عالم تھا یا جاہل، ذہین تھا یا غبی، حافظہ کیسا تھا، یادداشت کا کیا حال تھا، کہاں کا باشندہ تھا، کس قبیلہ سے تعلق رکھتا تھا، کہاں کہاں تحصیل علم کی، کن کن شیوخ سے ملا ، کب پیدا ہوا اور کس وقت وفات پائی وغیرہ وغیرہ ان جزئی امور کا پتہ چلانا کتنا کٹھن کام تھا، مگر محدثین کے ایک گروہ کثیر نے اس کام کے لئے اپنی عمریں وقف کر دیں، شہر شہر پھرے، گاؤں گاؤں میں پہنچے، راویوں سے خود جا کر ملے، ان کے متعلق ہر قسم کے حالات دریافت کئے، جن کی بدولت ہر روایت کے بارے میں اسناد کے اعتبار سے قوت وضعف، صحت وبطلان اور اتصال وانقطاع کا فیصلہ کرنا آسان ہو گیا اور حدیث کے متعلق بہت سی نئی اصطلاحیں مثلاً صحیح، حسن، عزیز، غریب، ضعیف، مسند، مرسل، منقطع وغیرہ عالم وجود میں آئیں۔

اگلے علماء کے یہاں مسند ومرسل اور صحیح وحسن کی کوئی تفریق نہ تھی، وہ سب اقسام کو یکساں قابل حجت قرار دیتے تھے لیکن اس صدی کے شروع ہی میں ارباب روایت میں حدیث مرسل کے بارے میں اختلاف پیدا ہوگیا، بعض نے اس کو حجت تسلیم کرنے سے انکار کیا، بعض نے اس کا درجہ مسند کے بعد رکھا اور بعض نے اس کو مسند پر ترجیح دی۔

مرسل کا انکار اگرچہ بعض ارباب روایت نے اپنے خیال میں احتیاط کے پیش نظر کیا تھا لیکن اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان کو متعدد مسائل میں جہاں مرسل کے علاوہ اور کوئی روایت مسنداً ان کے علم میں نہ تھی اگلے ائمہ سے اختلاف کرنا پڑا اور فقہاء مجتہدین سے ارباب ظواہر کی مخالفت کی ایک وجہ یہ بھی ہے، متاخرین میں دار قطنی اور بیہقی بڑے نامور محدث گزرے ہیں؛ مگر ان دونوں کی یہ کیفیت ہے کہ سند پر سند اور روایت پر روایت ذکر کرتے چلے جاتے ہیں، اور اس کے ضعف کی ان کے پاس بجز اس کے کوئی دلیل نہیں ہوتی کہ اسے مرسل ثابت کریں یا موقوف کہہ دیں۔

اس وقت تک مصنفین عام طور پر اپنی کتابوں میں ان ہی روایات کو جگہ دیتے تھے جو اہل علم میں متداول چلی آتی تھیں، اس کا بھی اہتمام تھا کہ حدیث نبوی کے ساتھ صحابہ وتابعین کے اقوال بھی درج کئے جائیں لیکن اس دور میں یہ انداز بدل گیا، اب ارباب روایت نے ہر نادر نوشتے اور غیر متداول صحیفے کا کھوج لگایا تھا، حجاز، عراق، شام اور مصر جملہ بلاد اسلامیہ کے افراد وغرائب، خاص خاص خاندانوں کی تحریری یادداشتیں جن کی روایت اسی خاندان میں محدود ومنحصر تھی، اسی طرح کسی غیر مشہور صحابی کی کوئی روایت جس کو ان سے صرف ایک آدھ شخص روایت کرتا چلا آتا تھا، غرض تمام پریشان اور غیر متداول روایات اس عہد میں ہر طرف سے جمع کرلی گئیں تھیں، طرق واسانید کی کثرت کا یہ عالم تھا کہ بعض وقت تلاش وتتبع سے ایک ایک روایت کی سوسو بلکہ اس سے بھی زیادہ اسنادیں مل جاتی تھیں، اس طرح تمام

اقالیم کا علم روایت جواب تک خاص تھا، سینوں یا سفینوں میں منتشر اور پراگندہ تھا، اس صدی میں محدثین کی کوشش سے یکجا ہو گیا تھا۔

ان غرائب وافراد اور نوادر آثار کے جمع ہو جانے پر بہت سی ایسی روایات سامنے آئیں کہ جن پر صحابہ وتابعین اور سلف مجتہدین کا عمل نہ تھا، محدثین کی ایک جماعت جو درایت سے زیادہ روایت پر زور دیتی تھی ان روایات کی صحت پر مصر تھی، ان کا خیال تھا کہ صحیح سند سے ایک چیز کے ثابت ہو جانے کے بعد اس پر عمل کرنے میں چون و چرا کرنا دیدہ ودانستہ حدیث کی مخالفت کرنا ہے، ادھر عام اہل فتویٰ ایسی روایات کو سلف کے عدم تعامل وعدم توارث کی بنا پر شاذ اور متروک العمل سمجھتے تھے، ارباب روایت کا بڑا زور اس بات پر تھا کہ علماء صحابہ وتابعین ہمیشہ مسئلہ کے متعلق حدیث نبوی کی تلاش کرتے رہے ہیں، ہاں حدیث نہ ملتی تو مجبوراً دوسرے استدلالات سے کام لیتے تھے، لیکن اسی کے ساتھ ان کا یہ دستور رہا کہ اگر اسی مسئلہ میں آئندہ چل کر انہیں کوئی حدیث مل جاتی تو وہ اپنے اجتہاد کو چھوڑ کر اس پر عمل پیرا ہو جاتے تھے لہذا اصحابہ وتابعین کا کسی حدیث پر عمل نہ کرنا اس کی علت قادحہ نہیں بن سکتا، اس نظریہ کی وجہ سے محدثین اور ارباب روایت کے ایک گروہ نے ایسی تمام روایات کو معمول بہ قرار دیا اور ان مسائل میں سلف مجتہدین سے بالکل الگ رائے قائم کی اور صحابہ وتابعین کے جو فتاویٰ ان روایات کے خلاف ملے انہیں تسلیم نہ کرتے ہوئے صاف کہہ دیا کہ ھم رجال ونحن رجال (وہ بھی مرد تھے اور ہم بھی مرد ہیں یعنی جس طرح انہیں اجتہاد کا حق تھا ہمیں بھی ہے)۔

مثلاً قلتین کی حدیث اگلے طبقہ میں شائع نہ تھی، اس دور میں اس کی اشاعت ہوئی اور بعض ارباب روایت نے اپنے مذہب کی بنا اسی حدیث پر رکھی لیکن جن علماء کے سامنے سلف کا تعامل تھا انہوں نے اس کو شاذ اور متروک العمل قرار دیا۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی لکھتے ہیں: اس کی مثال قلتین کی حدیث ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور بہت سے طریقوں سے مروی ہے جو بیشتر اس سلسلہ سند پر منتہیٰ ہوتے ہیں، ولید بن کثیر، محمد بن جعفر بن زبیر سے وہ عبداللہ سے یا ولید سے، وہ محمد بن عباد بن جعفر سے وہ عبید اللہ بن عبداللہ سے پھر عبداللہ اور عبید اللہ دونوں حضرات ابن عمر رضی اللہ عنہما سے پھر اس سند کے بعد اس کے بہت سے طریقے شاخ درشاخ پھیلے اور عبداللہ وعبید اللہ اگر چہ دونوں ثقات میں سے ہیں لیکن ان علماء میں نہیں کہ جن پر فتویٰ کا مدار اور لوگوں کا مدار اور لوگوں کا اعتماد تھا، اس وجہ سے یہ حدیث نہ سعید بن المسیب کے عہد میں ظاہر ہوئی اور نہ زہری کے زمانہ میں اور نہ اس پر مالکیہ ہی چلے اور نہ حنفیہ چنانچہ ان سب لوگوں نے اس پر عمل نہ کیا۔

علامہ ابن القیمؒ نے تہذیب سنن ابی داود میں اس حدیث کے متروک العمل ہونے پر بڑی سیر حال بحث کی ہے اور بہت سے دلائل سے اس کا نا قابل قبول ہونا بیان کیا ہے اور اس کے شذوذ پر بحث کرتے ہوئے طویل گفتگو کی ہے۔

قلتین کی طرح ''آمین بالجہر'' کی حدیث بھی ہے؛ چنانچہ محدث دار قطنی اس کو اپنی سنن میں نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

قال ابو بكر: هذه سنة تفرد بها اهل الكوفة . عبداللہ بن ابی داود سجستانی کا بیان ہے کہ یہ وہ سنت ہے جس کی روایت صرف اہل کوفہ نے کی ہے۔

اور اس پر مستزاد یہ کہ خود علماء اہل کوفہ میں سے کسی کا اس روایت پر عمل بھی نہیں ہے، اسی طرح ''خیار مجلس'' کی حدیث کہ نہ اس پر فقہاء سبعہ نے عمل کیا ہے اور نہ فقہاء کوفہ نے، اور حدیث ''مصراۃ'' کہ نہ اس پر امام اعظم کا عمل ہے نہ امام مالک کا، اور دوسری وہ تمام روایات کہ جن پر عہد صحابہ وتابعین میں ائمہ فتویٰ کا عمل نہ تھا، ان سب روایات کے بارے میں فقہاء اور ارباب روایت کا نقطۂ نظر بالکل جدا جدا تھا، فقہاء ان تمام روایات کو تعامل

وتوارث سلف کی روشنی میں جانچتے تھے اورارباب روایت صرف صحت سند پر مدار رکھتے تھے۔

شاہ ولی اللہ صاحب ازالۃ الخفاء **میں لکھتے ہیں:** اتفاق سلف وتوارث ایشاں اصل عظیم است درفقہ۔

اور ’’الانصاف‘‘ میں ارباب روایت کا طرز عمل یہ بتاتے ہیں: پھر جب وہ کتاب اللہ میں مسئلہ نہ پاتے تو رسول اللہ ﷺ کی حدیث لیتے؛ خواہ حدیث مشہور اور فقہاء میں دائر ہوتی یا کسی شہر یا کسی خاندان یا کسی خاص طریقہ سے مخصوص ہوتی اور خواہ اس پر صحابہ اور فقہاء کا عمل ہوتا یا نہ ہوتا اور جب تک مسئلہ میں کوئی حدیث موجود ہوتی اس وقت تک اس مسئلہ کے خلاف نہ آثار میں سے کسی اثر کی پیروی کی جاتی اور نہ مجتہدین میں سے کسی مجتہد کے اجتہاد کی۔

غرض یہ وہ وجوہ ہیں کہ جن کی بنا پر متقدمین میں اور اس دور کے بعض ارباب روایت میں بہت سی احادیث کی تصحیح وتصنیف کے سلسلہ میں اختلاف ہوگیا، اصحاب ظواہر نے اپنے مذہب کی بنا اسی عہد کی تحقیقات پر رکھی لیکن محققین کے نزدیک اس بارے میں صدر اول کا فیصلہ معتبر ہے۔

شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ ’’شرح سفر السعادۃ الموسوم بـ المنہج القویم فی شرح الصراط المستقیم‘‘ میں فرماتے ہیں: اور زمانۂ متأخرین حدیثوں کی صحت وضعف کا حکم زمان سابق سے جدا ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ایک حدیث متقدمین کے زمانہ میں صحیح ہو بسبب اس کے کہ ان راویوں میں جو متقدمین اور آنحضرت ﷺ کے درمیان واسطہ تھے صحت وقبول کے شرائط جمع تھے اور بعد کو دوسرے راویوں کی وجہ سے کہ جو ان کے بعد آئے اس میں ضعف پیدا ہوگیا، پس متاخرین محدثین کے کسی حدیث پر ضعف کا حکم لگادینے سے لازم نہیں آتا کہ وہ حدیث مثلاً امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے زمانہ میں بھی ضعیف ہی ہو اور یہ نکتہ ظاہر ہے اور بعض محققین کے اس بیان سے بھی جو انہوں نے ذکر کیا ہے کہ حدیث کے تواتر

شہرت اور وحدت کے بارے میں صدر اول کا حکم معتبر ہے ورنہ بہت سی وہ حدیثیں کہ جو اس زمانے میں آحاد تھیں اور بعد کو ان کے بہت سے طریقوں کے وجود میں آجانے کے باعث کہ جو زمانہ مابعد میں اس علم کے رواج پانے اور طالبین و مؤلفین کی کثرت ہو جانے سے پیدا ہو گئی شہرت کے درجہ پر جا پہنچیں گی" اس بات پر روشنی پڑتی ہے۔

بہر حال اس دور میں جمع روایات، تنقید احادیث، اصول روایت اور امتیاز مراتب کے سلسلہ میں بہت سی ایسی نئی چیزیں پیدا ہوئیں کہ جس کی بنا پر اس دور کے مصنفین کو حدیث کی تدوین اپنے اپنے ذوق کے مناسب نئے انداز سے کرنی پڑی، گذشتہ مؤلفین حدیث نبوی کے پہلو بہ پہلو آثار صحابہ و تابعین کو بھی درج کرتے تھے، اس عہد میں حدیث کو آثار سے علیحدہ کر کے مسند احادیث کے جمع و استقصاء کا اہتمام کیا گیا چنانچہ ہر راوی کی تمام پریشان اور غیر مرتب روایتیں یکجا کی گئیں، اور مسانید کی تصنیف کا آغاز ہوا۔

حافظ ابن حجر عسقلانی مقدمہ فتح الباری میں دوسری صدی کے مشاہیر مصنفین علم حدیث کا ذکر کر کے لکھتے ہیں:

یہاں تک کہ بعض ائمہ حدیث کی یہ رائے ہوئی کہ صرف آنحضرت ﷺ ہی کی حدیثوں کو مستقل طور پر علیحدہ جمع کیا جائے اور یہ ۲۰۰ ھ کے ختم پر ہوا؛ چنانچہ عبید اللہ بن موسی عبسی کوفی، مسدد بن مسرہد بصری، اسد بن موسی اموی اور نعیم بن حماد خزاعی نزیل مصر نے ایک ایک مسند تصنیف کی، پھر اور ائمہ بھی ان ہی کے نقش قدم پر چلے اور حفاظ حدیث میں مشکل ہی سے کوئی امام رہا ہوگا کہ جس نے اپنی احادیث کو مسانید پر مرتب نہ کیا ہو، چنانچہ امام احمد بن حنبل، اسحاق بن راہویہ اور عثمان بن ابی شیبہ اور ان جیسے دیگر اکابر نے بھی یہی طریقہ اختیار کیا اور بعض محدثین نے؛ جیسے کہ ابوبکر ابن ابی شیبہ ہیں؛ ابواب و مسانید دونوں عنوانوں پر کتابیں لکھیں۔

حاصل یہ کہ زیر نظر عصر وعہد تدوین حدیث میں کچھ نئے تغیرات لایا، ایک تو اس لیے کہ گردش دوران سے تغیر کا پیدا ہونا ناگزیر ہے، دوسرے یہ کہ کچھ جدید عوامل وعناصر اس کے موجب بنے، سابقہ ادوار میں محدثین تدوین حدیث کرتے وقت صحابہؓ وتابعین کے اقوال وفتاوی کو بھی احادیث کے ساتھ ملا دیا کرتے تھے، اس عہد میں احادیث نبویہ کو اقوال صحابہؓ وتابعین سے الگ کرنے کا رجحان ابھرا، جب مامون نے خلق قرآن کے فتنہ کو ہوا دی اور معتزلہ محدثین پر مسلط ہو کر ان کی بے وقعتی کرنے لگے اور ان کو متناقض ومشکل اور افسانوی احادیث کے روایت کرنے والے قرار دینے لگے تو محدثین ان کی تردید وتنقید کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے، محدثین نے معتزلہ کے وارد کردہ مطاعن واعتراضات اور ان احادیث کو جمع کیا، جن کو معتزلہ نے متناقض ومشکل قرار دیا تھا، اور ان کی تردید کر کے ان کے دجل وفریب کا پردہ چاک کیا۔ مذکورہ صدر بیان کی روشنی میں تدوین حدیث میں ابھرنے والے جدید میلانات کو ہم تین قسموں میں منقسم کر سکتے ہیں۔

پہلا طریقہ:۔

متکلمین نے حدیث واہل حدیث کو جن مطاعن کا ہدف بنایا تھا علماء نے ان کو جمع کیا، ایک ایک کر کے ان کا ازالہ کیا اور محدثین کے دامن کو ان داغ دھبوں سے پاک کیا، اس ضمن میں جن لوگوں نے نمایاں خدمات انجام دیں، ان میں امام ابن قتیبہ کا اسم گرامی پیش پیش ہے۔ آپ نے اس مقصد کے پیش نظر " **تاویل مختلف الحدیث فی الرد علی اعداء الحدیث**" نامی کتاب تحریر کی۔ اسی طرح امام بخاری کے استاذ علی ابن المدینی نے ''اختلاف الحدیث'' پانچ اجزاء میں تحریر کی۔

دوسرا طریقہ:۔

اس دور میں مسانید کے طرز پر حدیثیں جمع کی گئیں، مسند سے محدثین کے نزدیک یہ

مراد ہے کہ مؤلف ایک صحابی کو عنوان بنا کر اس کے تحت مذکورہ صحابی کی تمام مرویات جمع کر دیتا ہے؛ قطع نظر اس سے کہ وہ احادیث صحیح ہوں یا ضعیف اور ان کا تعلق کسی ایک دینی مسئلہ کے ساتھ ہو یا متعدد مختلف مسائل کے ساتھ۔

مگر اس میں شبہ نہیں کہ مسند نویسی کا طریق کار عیوب ونقائص سے خالی نہیں اس لیے کے مسانید کا مطالعہ کرنے والا اگر صاحب فن اور اسانید ومتون کا نقاد نہ ہو تو وہ اس تذبذب میں مبتلا ہو جاتا ہے کہ آیا یہ حدیث صحیح ہے یا ضعیف؟ نیز یہ کہ آیا اس سے احتجاج کیا جائے یا نہ کیا جائے؟ ہر حدیث میں اس کے نزدیک صحت وضعف دونوں کا احتمال موجود ہوگا، مسانید میں دوسری دقت یہ ہے کہ چونکہ احادیث کو فقہی ابواب پر مرتب نہیں کیا گیا ہوتا اس لیے احادیث سے دینی احکام معلوم کرنا بڑا کٹھن کام ہے۔

تاہم اس میں شبہ نہیں کہ مسند نویسی کی صورت میں محدثین نے حدیث نبوی کی نہایت جلیل القدر خدمت انجام دی ہے، اس لیے کہ انہوں نے احادیث نبویہ کو صحابہؓ وتابعین کے اقوال وفتاویٰ سے الگ کیا اور متون واسانید کا عظیم ذخیرہ یک جا کر دیا، احادیث ضعیفہ کی تالیف وتدوین محدثین نے بے شمار فوائد ومقاصد کے پیش نظر کی۔ اور وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) بعض دفعہ ضعیف حدیث متعدد طرق واسانید سے منقول ہونے کی وجہ سے صحت کے درجہ پر فائز ہو جاتی ہے۔

(۲) حدیث ضعیف جب کہ متعدد طرق سے مروی ہو تو وہ لائق احتجاج ہو جاتی ہے۔

(۳) بعض ضعیف حدیثیں ایسی ہوتی ہیں کہ ان کی صحت نقاد حدیث پر بعد ازاں واضح ہو جاتی ہے۔

تیسرا طریقہ:۔

اس دور میں تدوین حدیث کے سلسلہ میں تیسرا رجحان یہ پیدا ہوا کہ احادیث کو فقہی

احکام کے مطابق مرتب کر کے مختلف انواع میں تقسیم کر دیا گیا، مثلا نماز سے متعلق احکام کو کتاب الصلوۃ اور روزہ کے سلسلہ میں وارد شدہ مسائل کو کتاب الصیام میں شامل کیا گیا، جن محدثین نے یہ طریقہ اختیار کیا تھا ان میں سے بعض نے صرف احادیث صحیحہ پر اکتفا کیا، مثلا امام بخاریؒ و مسلمؒ نے صحیحین میں یہی روش اختیار کی۔ اور بعض نے احادیث صحیحہ کے ساتھ بعض ضعیف احادیث بھی شامل کر دیں، مثلا ابوداود، ترمذی، نسائی اور دیگر محدثین۔

تیسری صدی ہجری تدوین حدیث اور حدیث کے طلبہ کے لیے سہولت پہنچانے کے نقطہ خیال سے ازمنۂ سابقہ کے مقابلہ میں نہایت مسعود ومبارک ثابت ہوئی، بڑے بڑے محدثین ناقدین اور ماہر مصنف ومؤلف سب اسی دور میں پیدا ہوئے اور پروان چڑھے، اسی زرین دور میں حدیث کی کتب خمسہ یعنی بخاری، مسلم، سنن ابی داود، نسائی وترمذی عالم وجود میں آئیں، سب علماء نے ان کتب پر اعتماد کیا اور ان کی خدمت کا کوئی دقیقہ فروگزاشت نہ کیا۔

کسی نے ان کتب کی شرح لکھی اور کسی نے اختصار کیا، بعض ان پر نقد وجرح کرنے والے اور بعض تائید وحمایت کرنے والے ثابت ہوئے، بعض نے ان کی تخریج کی اور ان کے رواۃ ورجال کی تاریخ لکھی، وہ بھی تھے جنہوں نے ان کے اطراف کو یک جا کیا اور جو حدیثیں ان سے رہ گئی تھیں ان کو جمع کیا۔ امام نووی اور دیگر محدثین نے کہا ہے کہ چند احادیث صحیحہ ہوں گی جن کو ان پانچوں کتب میں سمویا نہ جاسکا۔

امام بخاری کے حالاتِ زندگی

نام ونسب

آپ کا پورا نام ونسب اس طرح ہے: ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل بن ابراہیم بن مغیرہ بن بَر دِزبَہ۔

بردزبہ مجوسی تھے، اور اسی حالت میں ان کا انتقال ہوا، ان کے لڑکے مغیرہ نے والیٔ

بخارا یمان جعفی کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا تھا، یمان جعفی کا پورا نام ابوعبداللہ محمد بن جعفر بن یمان المسندی ہے، سیدنا امام بخاریؒ کی کوئی اولاد نرینہ نہ تھی۔

امام بخاریؒ کی کنیت ابوعبداللہ ہے، محمد نام ہے، والد بزرگوار کا نام اسماعیل ہے، دادا کا نام ابراہیم، پردادا کا نام مغیرہ اور جدامجد کا نام بردزبہ ہے، الجعفی الیمانی ان کی نسبت ہے اور امیر المومنین فی الحدیث ان کا لقب ہے۔

بخاری کہنے کی وجہ تو یہ ہے کہ آپ کا مادر وطن بخارا ہے، جعفی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ آپ کے جدامجد حضرت مغیرہ نے والیٔ بخارا یمان الجعفی کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا تھا، اس لیے کہ پہلے زمانہ میں اس شخص کی طرف بھی نسبت کی جاتی تھی جن کے ہاتھ پر آدمی مسلمان ہوتا تھا۔ (تہذیب الکمال: ۱۶/ ۸۸)

امام بخاریؒ کی ولادت باسعادت

علامہ مستنیر بن عتیقؒ (ہدی الساری: ص/ ۶۶۲، تہذیب الکمال: ۶/ ۸۸۱) نے خود امام بخاریؒ سے نقل کیا ہے کہ آپ کی ولادت باسعادت ۱۳/ شوال المکرّم ۱۹۴ھ بروز جمعہ بعد نماز جمعہ ہوئی، آپ کی جائے ولادت بخارا ہے۔ مستنیر بن عتیقؒ کہتے ہیں کہ محمد بن اسماعیل نے مجھے اپنی جائے پیدائش اور تاریخ پیدائش کو اپنے والد محترم کی بیاض سے دکھلایا۔ علامہ سمعانیؒ، علامہ ابن الجوزیؒ، علامہ ابن الصلاحؒ، علامہ مزیؒ، علامہ شمس الدین ذہبیؒ، امام نوویؒ اور حافظ اشبیلیؒ نے حضرت امام بخاریؒ کی تاریخ ولادت باسعادت یہی نقل کی ہے، معلوم ہوا کہ یہ قول جمہور علماء کا ہے، بعض حضرات نے آپ کی تاریخ پیدائش میں ۱۲/ شوال المکرّم بھی لکھا ہے۔

تاریخ ولادت کے سلسلہ میں دونوں قولوں میں تطبیق اس طرح دی جاسکتی ہے کہ بارہ اور تیرہ میں کوئی فرق نہیں ہے، ممکن ہے کہ کسی کے نزدیک چاند مقدم ہو تو ایک دن بڑھ گیا اور کسی کو چاند دیکھنے میں رہ گیا ہو تو ان کے نزدیک ایک دن گھٹ گیا۔

علامہ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ کی ولادت جمعہ کی رات میں ہوئی (مقدمہ لامع:ص/ ۲۸)، یہ جمہور کی رائے کے خلاف ہے اس لیے کہ جمہور بعد نماز جمعہ کے قائل ہیں۔

امام بخاریؒ کے والد اور دادا کا تذکرہ

علامہ ابن حبانؒ نے اپنی کتاب الثقات میں آپ کے والد یعنی حضرت اسماعیل کا تذکرہ طبقۂ رابعہ میں کیا ہے (ہدی الساری:ص/۶۶۲)، امام بخاریؒ نے تاریخ کبیر میں اپنے والد اسماعیل کا ذکر کیا ہے (التاریخ الکبیر:۱/۳۲۳)، ابن حبانؒ نے آپ کے والد کو ثقات میں ذکر فرمایا ہے اور یہ بھی ذکر کیا ہے کہ حماد بن زید نے آپ کے دادا ابراہیم سے اخذ فیض کیا ہے۔

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ میرے دادا نے حضرت عبداللہ بن مبارکؒ سے دونوں ہاتھوں پر مصافحہ کیا ہے (التاریخ الکبیر:۱/۳۲۳) اور فرماتے ہیں کہ احمد بن حفص اور نضر بن حسین نے میرے دادا ابراہیم سے کسب فیض فرمایا ہے، کہنے کا مطلب یہ ہے کہ دین اور علم کے سلسلہ میں اس طرح کا افادہ اور استفادہ آپ ہی کی ذات سے شروع نہیں ہوا، بلکہ آپ کے والد اسماعیل اور دادا ابراہیم سے ہی یہ سلسلہ چلا آرہا ہے۔

سیدنا امام بخاریؒ کے متعلق آتا ہے کہ بچپن ہی میں آپ کی نگاہ جاتی رہی، ان کی والدہ نے دعا کی، اس کی برکت سے اللہ تعالی نے آپ کی بینائی کو لوٹا دیا، اس واقعہ کو علامہ لالکائیؒ نے ذکر فرمایا ہے (شرح اصول اعتقاد اہل السنۃ والجماعۃ : ۵/۲۹۰، سیر اعلام النبلاء:۱۲/۳۹۳)، اسی طرح سے خطیبؒ نے بھی تاریخ بغداد میں اس واقعہ کو ذکر فرمایا ہے، نیز یہ واقعہ بھی لکھا ہے کہ آپ کی والدہ نے حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ الصلاۃ والسلام کو خواب میں دیکھا اور عرض کیا کہ آپ میرے بیٹے کے لیے دعا فرمادیجئے کہ اللہ تبارک وتعالی ان کی بینائی کو واپس

فرمادے، چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے دعا فرمائی اور بینائی لوٹ آنے کی بشارت سنائی، چنانچہ آپ کی والدہ کی کثرت دعا کی برکت سے بینائی لوٹ آئی۔ (تاریخ بغداد:۲/۱۱)

طلب علم حدیث اور رحلات علمیہ

قال الفربري: سمعت محمد بن أبي حاتم وراق البخاري يقول: سمعت البخاري يقول: ألهمت حفظ الحديث وأنا في الكتاب. قلت: وكم أتى عليك إذ ذاك؟ فقال: عشر سنين أو أقل، ثم خرجت من الكتاب، فجعلت اختلف إلى الداخلي وغيره، فقال يوما فيما كان يقرأ للناس، سفيان عن أبي الزبير عن إبراهيم، فقلت: إن أبا الزبير لم يرو عن إبراهيم، فانتهرني، فقلت له: ارجع إلى الأصل إن كان عندك، فدخل فنظر فيه ثم رجع، فقال: كيف هو يا غلام؟ قلت: هو الزبير وهو ابن عدي عن إبراهيم، فأخذ القلم وأصلح كتابه وقال لي: صدقت.

(سير اعلام النبلاء للذهبي :۳۹۳/۱۲، هدى السارى: ص/٦٦٣،تهذيب الكمال :۸۹/۱٦)

ترجمہ: فربریؒ کہتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ کے وراق محمد بن حاتم سے سنا، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ میں ابھی مکتب ہی میں تھا کہ مجھے حفظ حدیث کا الہام کیا گیا، تو میں نے عرض کیا کہ حضرت والا! اس وقت آپ کی عمر کیا تھی؟ تو امام بخاریؒ نے فرمایا: دس سال یا اس سے بھی کم، پھر میں مکتب سے دس سال کے بعد نکلا اور اس کے بعد امام داخلیؒ اور ان کے علاوہ کے پاس حدیث شریف پڑھنے کے لیے جانے لگا، فرماتے ہیں کہ امام داخلیؒ ایک دن لوگوں کے سامنے حدیث پاک کی سند بیان کررہے تھے سفیان عن أبي الزبير عن إبراهيم ، اس پر میں نے کہا کہ ابوالزبیر نے ابراہیم سے

روایت نہیں کیا ہے، اس پر امام داخلیؒ نے مجھے جھڑک دیا، میں نے کہا کہ حضرت اگر آپ کے پاس اصل کاپی ہو تو اس کی مراجعت فرمالیں، تو امام داخلیؒ حجرہ میں گئے اور اصل کی مراجعت فرمائی، پھر لوٹے تو مجھ سے کہا: اے بچے وہ سند کس طرح ہے؟ تو میں نے کہا: هو الزبير وهو ابن عدي عن إبراهيم ہے، تو قلم لیا اور اپنی کتاب کی اصلاح فرمائی اور فرمایا: تم نے سچ کہا۔

اس پوری گفتگو کو سیر اعلام النبلاء میں علامہ ذہبیؒ نے ذکر فرمائی ہے، آگے لکھتے ہیں: قال: لما طعنت في ست عشرة سنة حفظت كتب ابن المبارك ووكيع، وعرفت كلام هؤلاء يعني أهل الرأي، ثم خرجت مع أمي وأخي أحمد إلى مكة، فلما حججنا رجع أخي وتخلفت بها في طلب العلم.

ترجمہ: فرمایا کہ جب میری عمر سولہ سال کی ہوئی تو میں نے ابن مبارکؒ اور حضرت وکیعؒ کی کتابوں کو حفظ کرلیا، اور میں نے ان حضرات یعنی اہل رائے کے کلام کو سمجھنے کے لیے جان لیا، پھر میں اپنے بھائی اور ماں کے ساتھ مکہ کے لیے نکلا، جب ہم لوگ حج سے فارغ ہوگئے تو میرے بھائی وطن لوٹ آئے اور میں طلب علم کے لیے مکہ میں رہ گیا۔ یہ واقعہ بھی سیر اعلام النبلاء میں موجود ہے۔ (سیر اعلام النبلاء: ۱۲/۳۹۳)

آگے فرماتے ہیں: قال: لما طعنت في ثماني عشرة جعلت أصنف كتاب 'قضايا الصحابة والتابعين وأقاويلهم'، وذلك أيام عبيد الله بن موسى، وصنفت 'كتاب التاريخ' إذ ذاك عند قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في الليالي المقمرة.

(سير اعلام النبلاء: ١٢/٤٠٠، تهذيب الكمال: ١٦/٨٩، هدى السارى: ص/٦٦٣)

فرماتے ہیں کہ جب میں اٹھارہ سال کا ہوا تو میں نے ایک کتاب تصنیف کی اور

اس کا نام 'قضایا الصحابة والتابعین وأقاویلهم' رکھا،اس کے بعد مدینۃ المنورہ میں جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر اطہر کے پاس چاندنی راتوں میں ایک کتاب اور لکھی جس کا نام 'تاریخ' ہے۔

ورّاق کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ کہا کرتے تھے کہ جب میں بلخ آیا تو لوگوں نے مجھ سے یہ درخواست کی کہ میں نے جن جن لوگوں سے ملاقات کی ہے، اور ان سے حدیث کی سماعت کی ہے، میں انہیں ان کی احادیث کو لکھواؤں، چنانچہ میں نے ایک ہزار وہ حدیثیں لکھوائیں، جن کو میں نے ایک ہزار اسّی اساتذہ سے سنا ہے۔(سیر اعلام النبلاء:۱۲/ ۳۹۵)

اور میں ایسے ہی محدثین کی حدیثیں نقل کرتا تھا جو اس بات کے قائل تھے کہ ایمان قول وعمل کے مجموعہ کا نام ہے جو گھٹتا اور بڑھتا ہے۔(سیر اعلام النبلاء:۱۲/ ۳۹۵، ہدی الساری:ص/۶۶۴)

جعفر بن محمد القطانؒ کہتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ میرے پاس سند کے بغیر کوئی حدیث ہی نہیں ہے۔(سیر اعلام النبلاء:۱۲/ ۴۰۷)

سہل بن سریؒ کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ کہا کرتے تھے کہ میں نے علم حدیث کی طلب اور جستجو کے لیے بہت سے ممالک کی خاک چھانی ہے، میں شام اور مصر گیا، جزیرہ کا دو مرتبہ سفر کیا، چار مرتبہ بصرہ گیا، حجاز میں چھ سال تک مقیم رہا اور میں شمار نہیں کرسکتا کہ میں نے کتنی مرتبہ کوفہ اور بغداد کا سفر کیا۔(ہدی الساری:ص/۶۶۳)

قال محمد بن أبي حاتم: سمعت البخاري يقول: دخلت بغداد آخر ثمان مرّات، في كل ذلك أجالس أحمد بن حنبل، فقال لي في آخر ما ودعته: يا أبا عبدالله ! تدع العلم والناس وتصير إلى خراسان؟ قال: فأنا الآن أذكر قوله.

محمد بن ابی حاتمؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاریؒ کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ میں

بغداد میں آٹھ مرتبہ گیا اور ہر مرتبہ امام احمد بن حنبلؒ کی مجلس درس میں شریک ہوا، جب آخری مرتبہ میں ان سے رخصت ہونے لگا تو امام احمد بن حنبلؒ نے مجھ سے فرمایا: اے ابوعبداللہ تم علم اور لوگوں کو الوداع کہہ رہے ہو، فرماتے ہیں کہ میں ابھی تک ان کی یہ بات یاد کرتا ہوں۔

(سیر اعلام النبلاء: ۱۲/۴۰۳)

عباس دوریؒ فرماتے ہیں کہ میں نے طلب حدیث کے باب میں محمد بن اسماعیلؒ سے زیادہ اچھا کسی کو نہیں دیکھا۔

ابوالفضل بن طاہرؒ کہتے ہیں کہ محمد بن اسماعیلؒ نے ۲۱۶ھ میں حضرت عبدالرزاق صنعانیؒ سے حدیث پڑھنے کے لیے یمن کے سفر کا ارادہ کیا، اس وقت حضرت عبدالرزاق صنعانیؒ بقید حیات تھے، سیدنا امام بخاریؒ نے یحیٰی بن جعفرؒ سے ملاقات کی اور ان سے حضرت عبدالرزاق صنعانیؒ کے بارے میں سوال کیا، انہوں نے جواب دیا کہ عبدالرزاق صنعانیؒ کا انتقال ہو گیا ہے، اور میں نے ان سے احادیث کی سماعت کی ہے، سیدنا امام بخاریؒ کو بعد میں یہ بات معلوم ہوئی کہ عبدالرزاقؒ کا ابھی انتقال نہیں ہوا ہے، تو انہوں نے یحیٰی بن جعفرؒ سے کہا کہ آپ نے یہ کیسے کہہ دیا کہ عبدالرزاقؒ کا انتقال ہو گیا ہے، لہذا آپ کی روایت پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا ہے۔ (ہدی الساری: ص/۶۶۳)

حاشد بن اسماعیلؒ کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ بچپن میں ہمارے ساتھ بصرہ کے مشائخ کے پاس جاتے تھے، وہ لکھتے نہیں تھے، وہ بہت دنوں تک بصرہ میں مقیم رہے، سولہ دنوں کے بعد ان سے ملاقات کی تو انہوں نے فرمایا کہ تم لوگوں نے جو لکھا ہے وہ مجھے دکھلاؤ، چنانچہ ہم نے اپنا لکھا ہوا ان کو دکھلایا، تو انہوں نے پندرہ ہزار حدیثوں پر اور زیادہ کیا اور ان تمام کو پڑھ

کر سنایا۔ (ہدی الساری:ص/۶۶۳)

محمد بن ازہر سجستانیؒ فرماتے ہیں کہ میں سلیمان بن حربؒ کی مجلس میں تھا اور امام بخاریؒ ہمارے ساتھ تھے، وہ صرف سنتے تھے لکھتے نہیں تھے، بعض احباب نے مجھ سے سوال کیا کہ محمد بن اسماعیلؒ کیوں نہیں لکھتے ہیں؟ تو میں نے کہا کہ وہ بخارا واپس ہو کر اپنے حفظ سے لکھتے ہیں۔ (ہدی الساری:ص/۶۶۳)

وراق بخاریؒ نے امام بخاری سے نقل کیا ہے کہ امام بخاریؒ فرماتے تھے کہ میں فریابیؒ کی مجلس میں تھا، تو امام فریابیؒ نے پہلے حدیث کی سند بیان کی اور کہا "حدثنا سفیان عن أبي عروة عن أبي الخطاب عن أنس" اس کے بعد حدیث ذکر کی، اس کے بعد میں نے کہا کہ ابوعروہ کون ہیں؟ تو کہا کہ ابوعروہ سے مراد معمر ہیں، ابوالخطاب سے مراد قتادہ ہیں، کہتے ہیں کہ امام ثوریؒ نام لینے کے بجائے ان کو کنیت سے ذکر کرتے تھے۔

علامہ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے سولہ سال کی عمر میں ۲۱۰ھ سے تحصیل علم کے لیے سفر شروع فرمایا۔ (ہدی الساری:ص/۶۶۳)

آپ کے سفر اور رحلات علمیہ میں سے خراسان کا سفر بھی ہے اور وہاں بہت سے اساتذہ سے استفادہ کیا۔

تہذیب الاسماء میں ہے کہ امام ابوعبداللہ حاکم نیشاپوریؒ کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ کے اساتذہ میں سے:

مکۃ المکرمہ میں ابوالولید احمد بن محمد الازرقیؒ، عبداللہ بن یزید المقریؒ، اسماعیل بن سالم الصائغؒ، ابوبکر عبداللہ بن الزبیر الحمیدیؒ اور ان کے ہمعصر حضرات ہیں۔

مدینۃ المنورہ میں ابراہیم بن المنذر الحزامیؒ، مطرف بن عبداللہؒ، ابراہیم بن حمزہؒ،

ابوثابت محمد بن عبید اللہؒ، عبدالعزیز بن عبداللہ الاویسیؒ اور ان کے ہمعصر حضرات ہیں۔

شام میں محمد بن یوسف الفریابیؒ، ابوالنصر اسحاق بن ابراہیمؒ، آدم بن ابی ایاسؒ، ابوالیمانؒ، حکم بن نافعؒ، حیوۃ بن شریحؒ اور ان کے ہمعصروں سے حدیث کی سماعت کی ہے۔

بخارا میں محمد بن سلام البیکندیؒ، عبداللہ بن محمد المسندیؒ، ہارون بن اشعثؒ اور ان کے ہمعصروں سے حدیث کی سماعت کی ہے۔

مرو میں علی بن حسن بن شقیق، عبدان، محمد بن مقاتل اور ان کے ہمعصروں سے سنا ہے۔

بلخ میں مکی بن ابراہیمؒ، یحیٰی بن بشرؒ، محمد بن ابانؒ، حسن بن شجاعؒ، یحیٰی بن موسیٰؒ، قتیبہؒ اور ان کے ہمعصروں سے سنا۔

ہرات میں احمد بن ابی الولید الحنفیؒ سے حدیث کی سماعت کی۔

نیشا پور میں یحیٰی بن یحیٰیؒ، بشر بن الحکمؒ، اسحاق بن راہویہؒ، محمد بن رافعؒ، محمد یحیٰی الذہلیؒ اور ان کے ہمعصروں سے سنا۔

رَیُ میں ابراہیم بن موسیٰؒ سے۔

بغداد میں محمد بن عیسی الطباعؒ، محمد بن سائقؒ، سریج بن النعمانؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور ان کے ہمعصروں کی ایک جماعت سے سنا ہے۔

واسط میں حسان بن حسانؒ، حسان بن عبداللہؒ اور سعید بن عبداللہ بن سلیمانؒ اور ان کے عمعصر وں سے سنا۔

بصرہ میں ابوعاصم النبیلؒ، صفوان بن عیسیٰؒ، بدل بن المحبرؒ، حرمی بن عُمارہؒ، عفان بن مسلمؒ، محمد بن عرعرہؒ، سلیمان بن حربؒ، ابوالولید الطیالسیؒ، عارمؒ، محمد بن سنانؒ اور ان کے

ہمعصروں سے حدیث کی سماعت کی ہے۔

کوفہ میں عبیداللہ بن موسیٰؒ، ابونعیمؒ، احمد بن یعقوبؒ، اسماعیل بن ابانؒ، حسن بن الربیعؒ، خالدابن المخلدؒ، سعید بن الحفصؒ، طلق بن غنامؒ، عمرو بن حفصؒ، فروہؒ، قبیصہ بن عقبہؒ اور ان کے ہمعصروں سے سنا۔

مصر میں عثمان بن صالحؒ، سعید بن ابی مریمؒ، عبداللہ بن صالحؒ، احمد بن شعیبؒ، اصبغ بن الفرجؒ، سعید بن عیسیٰؒ، سعید بن کثیر بن عفیرؒ، یحییٰ بن عبداللہ بن بکیرؒ اور ان کے ہمعصروں سے سنا۔

جزیرہ میں احمد بن عبدالملک الحرانیؒ، احمد بن یزید الحرانیؒ، عمرو بن خلفؒ، اسماعیل بن عبداللہ الرقیؒ اور ان کے ہمعصروں سے حدیث کی سماعت کی۔

امام ابوعبداللہ الحاکم النیسابوریؒ آگے فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ ان تمام شہروں میں طلب علم حدیث کے لیے تشریف لے گئے، اور شہروں میں مشائخ کے پاس قیام فرما کر علم حدیث کو حاصل کیا۔

خطیب بغدادیؒ کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے طلب حدیث کے سلسلہ میں بہت سے شہروں کا سفر کیا، پہاڑوں پر گئے، عراق کے شہروں میں گئے، حجاز، شام اور مصر تشریف لے گئے، حتی کہ ہمارے شہر بغداد میں کئی مرتبہ تشریف لائے، اور خطیب نے جعفر بن محمد القطان سے کئی طرق سے روایت کی کہ میں نے امام بخاریؒ سے خود سنا ہے، وہ فرمایا کرتے تھے کہ میں نے ایک ہزار سے زیادہ اساتذہ سے حدیث کے علم کو حاصل کیا ہے، میرے پاس کوئی ایسی حدیث نہیں ہے مگر اس کی سند موجود ہے۔

(تاریخ بغداد: ۲/۱۱، تہذیب الاسماء واللغات (الاسماء): ص/۱۴۰، سیرۃ الامام بخاری: ۱/۹۹)

طبقات شیوخ بخاری

سیدنا امام بخاریؒ کے اساتذہ وشیوخ کے پانچ طبقات ہیں، جن سے امام بخاریؒ روایات نقل فرماتے ہیں، حافظ ابن حجر عسقلانیؒ اور شیخ الاسلام علامہ بدرالدین عینیؒ نے ان طبقات کے رواۃ کو شمار کرایا ہے۔

الطبقۃ الاولی: اس طبقہ میں وہ شیوخ ہیں جنہوں نے براہ راست تابعین سے احادیث سنی ہیں، جیسے:

(۱) محمد بن عبداللہ الانصاری عن حمید عن أنس۔

(۲) مکی بن ابراہیم حدثنا یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن اکوع۔

(۳) ابو عاصم النبیل حدثنا یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن اکوع۔

(۴) عبیداللہ بن موسیٰ حدثنا اسماعیل بن ابی خالد۔

(۵) ابونعیم حدثنا اعمش۔

الطبقۃ الثانیۃ: اس طبقہ میں وہ شیوخ ہیں جو پہلے طبقہ کے شیوخ کے ہمعصر ہیں لیکن انہوں نے ثقات تابعین کے علاوہ سے روایت کی ہے، جیسے (۱) آدم بن ابی ایاسؒ (۲) ابومسہر عبدالاعلی بن مسہرؒ (۳) سعید بن ابی مریمؒ (۴) ایوب بن سلیمانؒ وغیرہ۔

الطبقۃ الثالثۃ: اس طبقہ میں وہ شیوخ ہیں جنہوں نے تابعین سے ملاقات نہیں کی ہے بلکہ کبار تبع تابعین سے روایت کی ہے، جیسے (۱) علی بن مدینیؒ (۲) قتیبہ بن سعیدؒ (۳) سلیمان بن حربؒ (۴) یحییٰ بن معینؒ (۵) امام احمد بن حنبلؒ (۶) اسحاق بن راہویہؒ (۷) نعیم بن حمادؒ وغیرہم۔

الطبقۃ الرابعۃ: اس طبقہ میں وہ شیوخ ہیں جو طلب علم میں امام بخاریؒ کے

رفیق سفر رہے ہیں اورانہوں نے امام بخاریؒ سے کچھ پہلے سماع کیا، جیسے(۱) محمد بن یحییٰ ذہلیؒ (۲) ابوحاتم رازیؒ (۳) محمد بن عبدالرحیمؒ (۴) عبد بن حمیدؒ (۵) احمد بن نضرؒ وغیرہم۔

الطبقۃ الخامسۃ: اس پانچویں طبقہ میں وہ حضرات ہیں جو باعتبار عمر یا اسناد کے امام بخاریؒ کے تلامذہ کے درجہ میں ہیں، امام بخاریؒ نے بغرض استفادہ مزید ان سے سماع کیا، جیسے: (۱) عبداللہ بن حماد الآملیؒ (۲) عبداللہ بن ابی العاص الخوارزمیؒ (۳) حسین بن محمد القبّائی وغیرہم۔

غالباامام بخاریؒ نے حضرت وکیعؒ کے قول پر عمل کیا ہے۔

قال و كيع: لا يكون الرجل عالما حتى يحدث عمن هو فوقه وعمن هو مثله وعمن هو دونه.

حضرت وکیعؒ نے فرمایا کہ آدمی اس وقت تک عالم اور محدث نہیں ہوسکتا ہے جب تک کہ وہ اپنے سے بڑے، اپنے برابر اور اپنے چھوٹے سے روایت نہ کرے۔

بلکہ خود امام بخاریؒ کا مقولہ ہے: قال البخاري: لايكون المحدث كاملا حتى يكتب عمن هو فوقه وعمن هو مثله وعمن هو دونه.

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ آدمی محدث کامل اس وقت تک نہیں ہوسکتا ہے جب تک کہ وہ اپنے سے بڑے، اپنے برابر اور اپنے سے کم مرتبہ والے سے حدیث کی کتابت نہ کرے۔ (ہدی الساری: ص/۶۶۴، عمدۃ القاری: ۱/۷)

سیدنا امام بخاریؒ کے تلامذہ

سیدنا امام بخاریؒ کے تلامذہ کے سلسلہ میں مولانا احمد علی محدث سہارنپوریؒ مقدمہ صحیح بخاری میں علامہ فربریؒ کا قول نقل فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

وأما الآخذون عن البخاري فأكثر من أن تحصوا، وأشهر من أن يذكروا، وقد روينا عن الفربري قال: سمع الصحيح من البخاري تسعون ألف رجل، فما بقي أحد يرويه غيري، وقد روى عنه خلائق غيرذلك، وممن روى عنه من الأئمة الأعلام أبوالحسين مسلم بن الحجاج صاحب الصحيح، وأبوعيسى الترمذي، وأبوعبدالرحمن النسائي، وأبو حاتم وأبوزرعة الرازيان، وأبوإسحاق إبراهيم بن إسحاق الحربي الإمام، وصالح بن محمد جزرة الحافظ، وأبوبكر بن خزيمة، ويحي بن محمد بن صاعد، ومحمد بن عبدالله مطين، وكل هؤلاء أئمة حفاظ وآخرون من الحفاظ وغيرهم، انتهى. (مقدمه صحح بخاري:۱/٤)

فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ سے روایت کرنے والے اتنے زیادہ ہیں کہ ان کا شمار کرنا مشکل ہے، امام فربریؒ کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ سے احادیث سننے والے نوّے ہزار تلامذہ ہیں، پس میرے علاوہ روایت کرنے والا کوئی باقی نہیں رہا ہے، اور تحقیق کہ ایک بڑی مخلوق نے آپ سے روایت کیا ہے، ان روایت کرنے والوں میں ائمہ اعلام میں سے ابوالحسین مسلم بن الحجاج القشیریؒ صاحب الصحیح، امام ابوعیسی ترمذیؒ، امام ابوعبدالرحمٰن النسائیؒ، امام ابوحاتم رازیؒ، امام ابوزرعہ رازیؒ، ابواسحاق ابراہیم بن اسحاق الحربیؒ، حافظ صالح بن محمد جزرہؒ، ابوبکر بن خزیمہؒ، یحیٰ بن محمد بن صاعدؒ، محمد بن عبداللہ مطیّنؒ اوران کے علاوہ بہت سے حفاظ حدیث ہیں۔

امام بخاریؒ کا وصال عیدالفطر کی رات میں ۲۵٦ھ میں ہوا، اس وقت آپ کی عمر شریف ۱۳/دن کم ٦۲/سال کی تھی۔

امام بخاریؒ کی تصنیفات

امیر المومنین فی الحدیث الامام محمد بن اسماعیل البخاریؒ نے اپنے دست مبارک سے بہت سی کتابیں تصنیف فرمائی ہیں، علم حدیث کے سلسلہ میں جتنے بھی مضامین آتے ہیں آپ نے تقریبا ہر موضوع پر قلم اٹھایا ہے، اور اس موضوع اور اس کے متعلقات پر سیر حاصل بحث کی ہے، آپ نے کسی بھی موضوع کو تشنہ لبی کا شکار ہونے نہیں دیا ہے، یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ آپ نے اپنی قلمی جولانیوں کا سلسلہ ۱۸/ برس کی عمر سے شروع کیا، اس وقت سے لے کر آخر تک آپ کے قلم سے درجنوں کتابیں منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوئیں۔

(۱) قضایا الصحابۃ والتابعین:

امام بخاریؒ نے اس اہم کتاب کو ۱۸/ سال کی عمر میں تصنیف کیا، یہ آپ کی تصنیفات میں سب سے پہلی تصنیف ہے، خود امام بخاریؒ کا کہنا ہے کہ جب میں نے یہ کتاب تصنیف کی اس وقت میری عمر ۱۸/ برس کی تھی، ۲۱۲ھ اس کا سن تالیف ہے۔

(ہدی الساری: ص/۶۶۳، سیرۃ البخاری: ۱/ ۳۰۶)

(۲) التاریخ الکبیر:

امام بخاریؒ نے یہ تالیف بھی قضایا الصحابۃ والتابعین کے بعد اٹھارہ سال کی عمر میں فرمائی، اور یہ کتاب چاندنی رات میں قبر اطہر کے پاس بیٹھ کر لکھی، امام بخاریؒ فرمایا کرتے تھے کہ تاریخ کبیر میں کوئی ایسا نام نہیں جن کے متعلق کوئی واقعہ مجھے یاد نہ ہو، لیکن طوالت کے خوف سے وہ قصے میں نے ذکر نہیں کیئے، ورنہ یہ کتاب کتاب نہیں بلکہ کتبخانہ بن جاتی۔ (ہدی الساری: ص/۶۶۳، تہذیب الکمال: ۱۶/ ۸۹)

امام بخاریؒ کے استاذ اسحاق بن راہویہؒ نے جب یہ کتاب دیکھی تو امیر عبداللہ بن

طاہر خراسانی کے پاس تشریف لے گئے اور فرمایا: أیها الأمیر! ألا أریك سحرا، اے امیر! کیا میں آپ کو ایک جادو نہ دکھاؤں، امیر نے جب یہ کتاب دیکھی تو محوِ حیرت ہوگیا۔

(تہذیب الکمال:۱۶/۹۰، سیر اعلام النبلاء:۱۲/۴۰۳)

امام بخاریؒ نے اس تالیف میں صحابہ وتابعین، تبع تابعین اور دیگر رواتِ حدیث کے ناموں کا حروف تہجی کی ترتیب پر استیعاب کیا ہے، بہت سی جگہوں پر جرح وتعدیل بھی ہے۔(سیرۃ البخاری:۱/۲۸۵)

یہ کتاب مخطوط شکل میں ترکی، قاہرہ اور مکتبہ آصفیہ حیدرآباد میں موجود ہے، دائرۃ المعارف حیدرآباد سے یہ کتاب آٹھ اجزاء میں چھپی ہے۔

امام بخاریؒ کی اس کتاب التاریخ الکبیر کے بارے میں یہ کہنا کافی ہوگا کہ أول مصنف جامع لأسماء الرواۃ، یہ پہلی تصنیف ہے جو اسمائے رواۃ کو جامع ہے۔

(ارشاد النبیل الی الجرح والتعدیل:ص/۶۹)

ابوالعباس بن سعیدؒ کہتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی تیس ہزار حدیثیں لکھے تو محمد بن اسماعیل بخاریؒ کی کتاب التاریخ الکبیر سے مستغنی نہیں ہوسکتا ہے، لو أن رجلا کتب ثلثین ألف حدیث لما استغنی عن کتاب تاریخ محمد بن إسماعیل البخاري.

(تہذیب الکمال:۱۶/۹۰)

امام بخاریؒ سے تاریخ کبیر کو نقل کرنے والے ابواحمد محمد بن سلیمان بن فارسؒ اور ابوالحسن محمد بن سہل ہیں۔(ہدی الساری:ص/۶۷۹)

اس کتاب میں امام بخاریؒ نے سب سے پہلا جو باب قائم فرمایا ہے وہ بڑا عجیب وغریب ہے، اس میں حروف تہجی کی رعایت کی ہے اور اس باب کا نام "باب المحمدون"

رکھا ہے، یعنی وہ رواۃ جن کا نام محمد ہے، ان کے حالات کو آپ نے سب سے پہلے جمع کیا ہے، گویا لفظ محمد سے امام بخاریؒ کو بڑی محبت ہے، محمد نام کے ۱۷۸/رواۃ ہیں جن سے امام بخاریؒ نے روایت لی ہے، (التاریخ الکبیر:۱/۱۵-۲۶۶) یہ تاریخ کبیر دس جلدوں میں موجود ہے۔

(۳)الادب المفرد:

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق وعادات کے موضوع پر یہ کتاب اپنی مثال آپ ہے، امام بخاریؒ سے اس کی احادیث روایت کرنے والے احمد بن محمد بن جلیل البزارؒ ہیں۔(ہدی الساری:ص/۶۷۹،سیرۃ البخاری:۱/۳۰۲-۳۰۳)

(۴)التاریخ الاوسط:

امام بخاریؒ سے اس کی روایت عبداللہ بن احمد بن عبدالسلام الخفافؒ اور زنجویہ بن محمد اللبادؒ نے کی ہے، یہ کتاب بہت ہی زیادہ مرتب ہے، ہدی الساری میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔(ہدی الساری:ص/۶۷۹)

(۵)الجامع الصغیر فی الحدیث:

امام بخاریؒ سے اس کتاب کو عبداللہ بن محمد الاشقرؒ نے روایت کیا ہے۔

(سیرۃ الامام البخاری:۱/۳۰۸ ،بحوالہ کشف الظنون:۱/۳۷۹،۱/۵۶۴)

(۶)التفسیر الکبیر:

حافظ ابن حجرؒ نے ہدی الساری باب سیرتہ و شمائلہ میں وراقؒ کا قول نقل کیا ہے کہ ایک روز میں نے امام بخاریؒ کو لیٹے ہوئے دیکھا کہ آپ کتاب التفسیر تصنیف

فرمارہے ہیں، اس وقت حضرت امام تھکے ہوئے تھے۔

(ہدی الساری: ص/۶۶۵، سیر اعلام النبلاء: ۱۲/۴۴۴، تہذیب الاسماء واللغات: ۱/۱۴۴)

(۷) التاریخ الصغیر:

امام بخاریؒ نے اس کتاب کی ترتیب سنین کے ساتھ رکھی ہے، ایک سن میں جن مشاہیر علماء امت کا انتقال ہوا اسے مکمل طور پر لکھنے کے بعد پھر دوسرے سن کے علماء کا تذکرہ کیا ہے، حضرت امامؒ سے اس کی نقل عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمٰن الاشقر نے کی ہے۔

(ہدی الساری: ص/۶۷۹، سیرۃ الامام البخاری: ۱/۲۸۸-۲۸۹)

(۸) الجامع الکبیر:

اس کتاب کا تذکرہ ابن طاہرؒ نے کیا ہے۔

(ہدی الساری: ص/۶۷۹، سیرۃ الامام البخاری: ۱/۲۹۰)

(۹) اسامي الصحابة:

اس موضوع پر سب سے پہلی تالیف امام بخاریؒ کی ہے، حضرت امامؒ کے بعد ابن مندہؒ، ابن الاثیرؒ، علامہ ابن عبدالبر مالکیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے، ابوالقاسم بغویؒ نے اپنی تالیف 'معجم الصحابۃ' میں امام بخاریؒ کی اس کتاب سے بھی نقل کیا ہے، اور اس کا تذکرہ کیا ہے۔ (ہدی الساری: ص/۶۷۹، سیرۃ الامام البخاری: ۱/۲۹۶-۲۹۸)

(۱۰) کتاب المبسوط:

قال الحافظ: ذكره الخليلي في الإرشاد وإن مهيب بن سليم رواه عنه ،

خلیلی نے الارشاد میں اس کا تذکرہ کیا ہے، اس کتاب کو امام بخاریؒ سے مہیب بن سلیمؒ نے روایت کیا ہے۔(ہدی الساری:ص/۶۷۹،سیرۃ الامام البخاری:۲۹۹/۱)

(۱۱) برالوالدین:

اس کتاب کا تذکرہ حافظ ابن حجرؒ نے کیا ہے اور کہا ہے: یرویه عنه محمد بن دلّویه الورّاق.(ہدی الساری:ص/۶۷۹،سیرۃ الامام البخاری(۳۰۴/۱)

(۱۲) کتاب الکنی:

اس کتاب کو حاکم ابو احمدؒ نے ذکر فرمایا ہے،(ہدی الساری:ص/۶۷۹)امام بخاریؒ کے بعد امام مسلمؒ اور امام نسائیؒ نے بھی 'کتاب الکنی' تصنیف کی،(تدریب الراوی:۲۴۴/۲-۲۴۵)
علامہ شمس الدین ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ اس موضوع پر سب سے مفصل تالیف امام نسائیؒ کی ہے، نیز فرماتے ہیں کہ یہ تالیف تو بہت اہم تھی لیکن حروف معجم کی ترتیب پر کنیتوں کے نہ ہونے کی وجہ سے اس عظیم تالیف سے استفادہ مشکل ہو گیا تھا، اس لیے میں نے اس میں ترتیب جدید کے ساتھ اختصار کر دیا اور اس کا نام "المقتنی فی سرد الکنی" رکھا۔

(منہج النقد فی علوم الحدیث:ص/۱۶۹-۱۷۰، بحوالہ دیباجۃ المقتنی فی الکنی)

(۱۳) کتاب الرقاق:

اس کتاب کا تذکرہ صاحب کشف الظنون علامہ چلپیؒ نے کیا ہے اور اس کو امام بخاریؒ کی طرف منسوب کیا ہے اور کہا ہے: كتاب الرقاق للبخاري من كتب الأحاديث. (سیرۃ الامام البخاری:۳۰۶/۱،بحوالہ کشف الظنون:۲/۲۷۸،۱۴۲۰)

(۱۴)المسند الکبیر:

اس کتاب کا تذکرہ صاحب کشف الظنون نے کیا ہے اور امام فربریؒ نے بھی اس کتاب کا تذکرہ کیا ہے۔(ہدی الساری:ص/۶۷۹،سیرۃ الامام البخاری:۲۹۵/۱)

(۱۵) کتاب الوحدان:

اس نام کی کتاب امام بخاریؒ، امام مسلمؒ اور امام نسائیؒ تینوں نے تالیف فرمائی ہے، اور تینوں کا موضوع ایک ہی ہے، البتہ سیدنا امام بخاریؒ نے کتاب الوحدان سب سے پہلے لکھی ہے، اس کتاب میں ان صحابہ کو ذکر فرمایا ہے جن سے صرف ایک ہی حدیث مروی ہے۔(ہدی الساری:ص/۶۷۹،سیرۃ الامام البخاری:۲۹۸/۱)

(۱۶) کتاب الاشربۃ:

اس کتاب کا بھی تذکرہ امام دار قطنیؒ نے اپنی کتاب 'المؤتلف والمختلف' میں کیا ہے۔(ہدی الساری:ص/۶۷۹،سیرۃ الامام البخاری:۳۰۵/۱)

(۱۷)خلق افعال العباد:

اس کتاب میں امام بخاریؒ نے خلق افعال العباد کے عقیدہ کے سلسلہ میں فرق باطلہ یعنی جہمیہ اور معطّلہ وغیرہ کی تردید کی ہے اور آیات واحادیث کے ساتھ ساتھ صحابہ اور تابعین کے آثار کو جمع کیا ہے، امام بخاریؒ سے اس کتاب کی روایت کرنے والے یوسف بن ریحان بن عبدالصمدؒ اور فربریؒ بھی ہیں۔(ہدی الساری:ص/۶۷۹،سیرۃ الامام البخاری:۲۹۰/۱)

(۱۸) کتاب الفوائد:

سیدنا امام ترمذیؒ نے اپنی جامع میں کتاب المناقب میں اس کتاب کا تذکرہ فرمایاہے، دیکھئے: مناقب طلحۃ بن عبیداللہ، وسمعت محمد بن إسماعيل يحدث بهذا عن أبي كريب وضعه في كتاب الفوائد.

(جامع الترمذی:۲/۲۱۵،س/۱۶، الرقم:۳۷۲۲، ہدی الساری:ص/۶۷۹، سیرۃ الامام البخاری ۱/۳۰۱)

(۱۹) کتاب الھبۃ:

امام بخاریؒ کے ورّاق محمد بن ابی حاتمؒ نے اس کتاب کا تذکرہ کیاہے، اس میں پانچ سو یا پانچ سو سے زیادہ احادیث ہیں۔(ہدی الساری:ص/۶۷۹، سیر اعلام النبلاء:۱۲/۴۱۰)

(۲۰) جزء القرأۃ خلف الامام:

اس کتاب میں امام بخاریؒ نے احادیث وسنن کی روشنی میں قرأت خلف الامام پر بحث فرمائی ہے، امام بخاریؒ سے اس کی روایت کرنے والے بخارا میں ان کے آخری شاگرد محمود بن اسحاق الخزاعیؒ ہیں۔(ہدی الساری:ص/۶۷۹، سیرۃ الامام البخاری:۱/۳۰۸-۳۱۱)

(۲۱) رفع الیدین

اس کتاب میں امام بخاریؒ نے رفع یدین پر بحث کی ہے، اور امام بخاریؒ سے اس کی روایت کرنے والے ان کے شاگرد محمود بن اسحاق الخزاعیؒ ہیں۔

(ہدی الساری:ص/۶۷۹، سیرۃ الامام البخاری:۱/۳۰۲)

(۲۲) کتاب العلل:

اس کتاب کو محمد بن عبداللہ بن حمدونؒ نے روایت کیاہے، سلسلۂ سند یہ ہے: ابن مندة عن محمد بن عبدالله بن حمدون عن أبی محمد عبدالله بن الشرفی عن الامام البخاری، سیدنا امام بخاریؒ کو علل احادیث کے علم کے سلسلہ میں جو خداداد صلاحیت

تھی اس کتاب نے اس صلاحیت کا بخوبی تعارف کرایا۔

(ہدی الساری:ص۶۷۹، سیرۃ الامام البخاری:۱/۳۰۰)

(۲۳) کتاب الضعفاء:

امام بخاریؒ نے اس کتاب میں حروف تہجی کی ترتیب پر ضعیف اور متروک رواۃ کے نام شمار کرائے ہیں، امام بخاریؒ سے اس کتاب کو آدم بن موسی الخواریؒ، ابوجعفرؒ اور ابوالبشر محمد بن احمد دولابیؒ نے روایت کیا ہے۔(ہدی الساری:ص۶۷۹، سیرۃ الامام البخاری:۱/۲۹۱)

(۲۴) التاریخ فی معرفۃ رواۃ الحدیث۔

(۲۵) التواریخ والانساب۔

(۲۶) اخبار الصفات:

یہ کتابیں بھی سیدنا امام بخاریؒ کی تصنیف کردہ ہیں۔(ہامش سیرۃ الامام البخاری:۱/۳۱۱)

(۲۷) صحیح البخاری:

سیدنا امام بخاریؒ کی اہم ترین تصنیف ہے، جس سے دنیائے عرب وعجم نے خوب خوب استفادہ کیا اور ان شاء اللہ تعالی تا قیامت استفادہ کرتی رہے گی، اس کتاب کے سلسلہ میں تفصیلی بحث مندرجۂ ذیل صفحات میں پیش کی جارہی ہے۔

صحیح البخاری

صحیح بخاری سیدنا الامام محمد بن اسماعیل البخاریؒ کی تمام تصنیفات میں صحیح ترین اور اہم تصنیف ہے جو اصح الکتب بعد کتاب اللہ ہے، یعنی اللہ رب العزت کی کتاب قرآن مجید کے بعد تمام کتابوں میں سب سے صحیح کتاب ہے، مقدمہ صحیح بخاری میں الفصل الثانی فی

احوال الجامع الصحیح کاعنوان دے کرعلامہ احمد علی محدث سہارنپوریؒ نے صحیح بخاری کا مختصرانداز میں تعارف کرایا ہے،(مقدمہ صحیح البخاری:۱؍۴) ویسے بہت سی کتابیں صحیح بخاری کے تعارف کے موضوع پر جلوہ گر ہوچکی ہیں، ہم سب سے پہلے صحیح بخاری کے نام کے سلسلہ میں عرض کرنا چاہتے ہیں۔

صحیح بخاری کا نام اور وجہ تسمیہ

صحیح بخاری، صحیح مسلم اور جامع ترمذی کے ناموں کے سلسلہ میں کچھ اختلافات پائے جاتے ہیں، اس لیے ان کے ناموں کی تعیین کے سلسلہ میں کچھ کتابیں بھی تصنیف کی گئی ہیں، ان میں سے ایک کتاب 'تحقیق اسمي الصحيحين واسم الجامع الترمذي' کے نام سے ہے، جس میں صحیح بخاری شریف کا پورا نام الجامع المسند، الصحیح، المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه مذکور ہے۔

(تحقيق اسمى الصحيحين واسم جامع الترمذی :ص۹؍، مقدمة ابن الصلاح :ص۲۹؍)

یہ صحیح بخاری کا مکمل نام ہے، نام کے ہر جزء کی تشریح اس طرح ہے:

الجامع:

جامع اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں آٹھ ابواب حدیثیہ موجود ہوں: (۱) سیر (۲) آداب (۳) تفسیر (۴) عقائد (۵) فتن (۶) اشراط (۷) احکام (۸) مناقب۔

(عجالۂ نافعہ (فارسی):ص۱۳؍-۱۴)

بالفاظ دیگر جامع ایسی کتاب کو کہتے ہیں جس میں تمام ابواب دین کے متعلق احادیث جمع کی گئی ہوں۔

المسند: اس کو بکسر النون اور بفتح النون دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں، اگر بکسر النون ہے تو یہ اسم فاعل ہے، جس کا معنی ہے جو اپنی روایت کو سند متصل کے ساتھ بیان کرے، اور اگر مسنَد بفتح النون ہے تو اسم مفعول ہے جس کا مطلب ہے وہ روایت جو سند متصل کے ساتھ مذکور ہو، یہاں یہ لفظ بفتح النون ہے، چوں کہ امام بخاریؒ کی تمام مرویات سند متصل کے ساتھ ہیں اس وجہ سے اس کا نام مسنَد ہے جو اسم با مسمّٰی ہے۔ (تیسیر مصطلح الحدیث: ص/۱۹)

الصحیح: اس کا مطلب یہ ہے "ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة". (تیسیر مصطلح الحدیث: ص/۴۴) صحیح وہ روایت ہے جس کو عادل تام الضبط نے بغیر انقطاع سند اور بغیر علت وشذوذ کے روایت کیا ہو، سیدنا امام بخاریؒ نے اس کا نام صحیح اس وجہ سے رکھا ہے کہ اس میں انہوں نے صحت کا بہت التزام کیا ہے، ان کی تحقیق کے مطابق اس میں کوئی بھی روایت ضعیف نہیں ہے۔

المختصر: یہ اختصار سے ہے یعنی اس کتاب میں تمام روایات صحیحہ کا استیعاب نہیں ہے، بلکہ امام بخاریؒ خود فرماتے ہیں: خرّجت الصحيح من ستّ مأة ألف حديث، یعنی میں نے چھ لاکھ حدیثوں سے انتخاب کیا ہے اس لیے اس کا نام المختصر رکھا ہے، نیز یہ بھی منقول ہے: ما أدخلت في كتابي الجامع إلا ما صحّ وتركت من الصحيح حتى لا يطول، یعنی اس میں جتنی بھی حدیثیں ہیں وہ سب صحیح ہیں اور میں نے بہت سی صحیح حدیثوں کو طوالت کے خوف سے ترک کر دیا ہے۔ (ہدی الساری: ص/۷)

أمور: یہ اُمر کی جمع ہے، اس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور احوال مراد ہیں۔

سننه: سنۃ کی جمع ہے، یہ لفظ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال وافعال اور تقریرات کو شامل ہے۔

أيامه: ایام سے غزوات، واقعات اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ مراد ہیں۔

علامہ ابن حجر عسقلانیؒ نے (ہدی الساری :ص/۸) اس کا پورا نام اس طرح ذکر فرمایا ہے:الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه ،یعنی اس میں المختصر اور من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم کا ذکر نہیں ہے۔

سبب تالیف کتاب

اکثر محدثین صحیح بخاری کی تالیف میں دوسبب بیان کرتے ہیں:

(۱) امام بخاریؒ کے حالات وکوائف سے یہ بات بخوبی معلوم ہوگئی کہ حضرت امامؒ کو بچپن ہی سے احادیث کو حفظ یاد کرنے کا جذبہ اور شوق پیدا ہوگیا تھا، یہی شوق وجذبہ کارفرما تھا کہ آپ جب اپنی حیات مبارکہ کے ۲۳/سال کی عمر کو پہونچے تو آپ کے پاس تقریبا چھ لاکھ احادیث کا ذخیرہ موجود ہوگیا، ان احادیث میں ہر قسم کی احادیث تھیں، اس لیے حضرت امامؒ کے دل میں یہ داعیہ پیدا ہوا کہ صحیح احادیث کو دیگر احادیث سے علاحدہ کرکے یکجا کرلیا جائے، ابھی یہ ارادہ فرمایا ہی تھا کہ ایک دن حضرت امامؒ اور ان کے رفقاء درس، محدث وقت حضرت اسحاق بن راہویہؒ کے حلقۂ درس میں تھے تو انہوں نے دوران درس ارشاد فرمایا: لو جمعتم كتابا مختصرا لصحيح سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ،استاذ محترم کے اس تائیدی جملہ پر حضرت امامؒ نے صحیح احادیث کو یکجا کرنے کا عزم

مصمّم کرلیا، چنانچہ چھ لاکھ احادیث سے انتخاب کرکے اپنی اس جامع اور صحیح ترین کتاب کی تصنیف فرمائی۔ (ہدی الساری: ص ۷، سیر اعلام النبلاء: ۱۲/۴۰۱، تہذیب الاسماء واللغات: ۱/۱۴۳)

(۲) محمد بن سلیمان بن فارِسؒ کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے خود فرمایا کہ ایک دن میں نے یہ خواب دیکھا کہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کھڑا ہوں، میرے ہاتھ میں پنکھا تھا، اس پنکھے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوپر سے مکھیوں کو اڑا رہا تھا۔

امام بخاریؒ نے جب صبح کو معبّرین سے اس خواب کی تعبیر پوچھی تو انہوں نے بتلایا کہ آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب غلط باتوں کو الگ کریں گے اور صحیح احادیث کو یکجا کریں گے، امام بخاریؒ ارشاد فرماتے ہیں: فهو الذي حملني على إخراج الجامع الصحيح، یعنی صحیح بخاری کی تالیف کے لیے یہی خواب میرے لیے سبب بنا۔

(ہدی الساری: ص ۷، تہذیب الاسماء واللغات: ۱/۱۴۳)

ابتداء تالیف وانتہاء تالیف

یہ بات تو طے شدہ ہے کہ حضرت امامؒ نے اپنی صحیح کی تالیف کی مدت سولہ سال بتلائی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے خود امام بخاریؒ کا قول نقل فرمایا ہے: صنفت الجامع من ست مائة ألف حديث في ست عشرة سنة. (ہدی الساری: ص ۶۷۵، سیر اعلام النبلاء: ۱۲/۴۰۵) میں نے جامع کو سولہ سال کی مدت میں چھ لاکھ حدیثوں سے انتخاب کرکے تصنیف کی ہے، لیکن ابتداء تالیف اور انتہاء تالیف کے سلسلہ میں کوئی بات حتمی طور پر پیش نہیں کی جاسکتی ہے، حضرت مولانا شیخ زکریا صاحبؒ کا رجحان یہ ہے کہ ابتداء تالیف ۲۱۷ھ ہے، اس وقت امام بخاریؒ کی عمر ۲۳ سال تھی اور اختتام تالیف ۲۳۳ھ میں ہوئی، اس وقت آپ کی عمر ۳۹ سال کی تھی، اس حساب سے کتاب کی تالیف کرنے میں کل سولہ سال ہوئے، اس

کتاب کی تالیف مکمل کرنے کے بعد آپ ۲۳ سال باحیات رہے۔(مقدمہ لامع:۱/۳۷)

مذکورہ بالا قول کی بنیاد یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اپنی کتاب کو مکمل کر لینے کے بعد یحییٰ بن معینؒ، علی بن المدینیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی خدمت میں پیش کیا، یحییٰ بن معینؒ کا انتقال ۲۳۳ھ میں ہوا، علی بن المدینی کا انتقال ۲۳۴ھ میں ہوا اور امام احمد بن حنبلؒ کا انتقال ۲۴۱ھ میں ہوا، ان تینوں حضرات ائمہ میں سب سے پہلے یحییٰ بن معینؒ کا انتقال ہوا، اور جب ان کے سامنے پیش کی گئی تو یقیناً ۲۱۷ھ میں لکھنی شروع کردی ہوگی، اس حساب سے سولہ سال پورے ہوتے ہیں۔ یہ کلام ابوجعفر عقیلیؒ کا ہے جس کو حافظؒ نے نقل کیا ہے(ہدی الساری (ص/۶۷۶)، لیکن یہ صرف تخمینہ اور اندازہ ہے اس لیے کہ ممکن ہے کہ یحییٰ بن معینؒ کے انتقال سے چند سال پہلے پیش کی ہو اس لیے ابتداء وانتہاء کی حتمی تعیین مشکل ہے۔ (تحقیق اسمی الصحیحین :ص/۷۲-۷۳، اعلام المحدثین ومآثرهم العلمية:ص/۱۵۰)

مکان تالیف

مکان تالیف کے بارے میں متعدد اقوال نقل کئے گئے ہیں:

(۱) علامہ ابوالفضل محمد بن طاہر المقدسیؒ فرماتے ہیں کہ آپ نے صحیح بخاری کو بخارا میں تالیف کیا۔(تہذیب الاسماء واللغات:۱/۱۴۳)

(۲) عمر بن محمد ابن بُجیر فرماتے ہیں کہ حضرت امامؒ نے اس کو مکۃ المکرّمہ میں تصنیف کیا ہے۔(ہدی الساری:ص/۶۷۵، عمدۃ القاری:۱/۵)

(۳) بعض حضرات کا قول ہے کہ مدینۃ المنورہ میں تصنیف کیا۔

(عمدۃ القاری:۱/۵، اعلام المحدثین:ص/۱۵۲)

(۴)اور بعض حضرات سرزمین بصرہ کے قائل ہیں۔

(عمدۃ القاری: ۵/۱، تہذیب الاسماء واللغات: ۱۴۳/۱، اعلام المحدثین: ص ۱۵۲)

(۵) حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے ابن عدیؒ کے حوالہ سے مشائخ کی ایک جماعت سے نقل فرمایا: أن البخاري حوّل تراجم جامعه بين قبر النبي صلى الله عليه وسلم ومنبره وكان يصلي لكل ترجمة ركعتين (ہدی الساری: ص ۶۷۶، تہذیب الاسماء: ۱۴۳/۱)، امام بخاریؒ نے جامع کے تراجم کو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک اور منبر کے درمیان قائم کیا، اور ہر ترجمہ کے لیے دوگانہ ادا فرماتے تھے۔

پھر حافظؒ نے خود ان تمام اقوال میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ تصنیف کا ابتدائی خاکہ اور ترتیب ابواب مسجد حرام میں ہوئی اور مختلف مقامات پر احادیث کی تخریج فرمائی، نیز پہلے مسودہ ایک جگہ تیار کیا ہے، اور اس کی تبییض دوسری جگہ فرمائی، یہی بات زیادہ قرین قیاس ہے اس لیے کہ صحیح بخاری کی تصنیف میں سولہ سال صرف ہوئے اور کسی آدمی کا ایک ہی جگہ سولہ سال تک بیٹھ کر کسی کتاب کی تصنیف کرنا مشکل کام ہے، البتہ جامع صحیح کے تراجم وابواب کو قبر مبارک اور منبر کے درمیان ہی بیٹھ کر قائم فرمایا۔

(ہدی الساری: ص ۶۷۵-۶۷۶، ونحوہ فی عمدۃ القاری: ۵/۱)

امام ابوعبداللہ حاکم نیساپوریؒ فرماتے ہیں: حدثنا أبو عمرو إسماعيل حدثنا أبو عبدالله محمد بن علي قال: سمعت البخاري يقول: أقمت بالبصرة خمس سنين معي كتبي أصنف وأحج كل سنة وأرجع من مكة إلى بصرة، قال البخاري: وأنا أرجو أن يبارك الله تعالى للمسلمين في هذه المصنفات. (عمدۃ القاری: ۵/۱) ابوعمرو اسماعیلؒ ابوعبداللہ محمد بن علیؒ سے بیان کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے خود ارشاد فرمایا کہ میں بصرہ میں پانچ سال تک رہا، میرے ساتھ میری کتابیں

ہوتیں اور میں تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری رکھتا، میں ہر سال حج کرتا اور مکہ سے بصرہ واپس آجاتا، فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ فرمایا کرتے تھے کہ مجھے اللہ تعالی کی ذات سے امید ہے کہ وہ میری تصنیفات کے ذریعہ مسلمانوں کو فائدہ پہونچائے گا اور برکت عطا فرمائے گا۔

تالیف میں امام کا اہتمام

سیدنا امام بخاریؒ نے اپنی کتاب صحیح بخاری کی تالیف وتصنیف کے وقت احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش نظر تمام آداب واحترام کی رعایت فرمائی ہے، اپنی اس کتاب میں صرف صحیح احادیث ہی کا انتخاب فرمایا ہے، محدثین کرام فرماتے ہیں کہ ہر حدیث کو لکھنے سے پہلے غسل فرماتے، دو رکعت نماز پڑھتے پھر اس حدیث کی صحت کے بارے میں استخارہ فرماتے، جب تائید غیبی سے حدیث کی صحت کی طرف اشارہ ہوتا اور آپ کو اس کی صحت پر پورا یقین ہوجاتا تب اس روایت کی تخریج فرماتے اور اپنی کتاب میں درج فرماتے۔ (ہدی الساری: ص/٦٧٥، تہذیب الاسماء واللغات: ١/١٤٣)

عبد القدوس بن ہمامؒ سے روایت ہے؛ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے مشائخ کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ امام بخاریؒ نے اپنی جامع صحیح کے تراجم کو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر اطہر اور منبر کے درمیان بیٹھ کر لکھا اور ہر ترجمہ کو لکھنے سے پہلے دو رکعت نماز پڑھی۔

(تہذیب الاسماء واللغات: ١/١٤٣)

فربریؒ سے روایت ہے کہ امام بخاریؒ نے خود ارشاد فرمایا کہ میں نے اپنی کتاب صحیح میں کوئی حدیث اس وقت تک نہیں لکھی جب تک کہ میں نے غسل کر کے دو رکعت نماز نہ پڑھ لی۔ (ہدی الساری: ص/٦٧٥)

امام بخاریؒ کا فقہی اجتہاد مختلف دبستان فقہ کا حسین امتزاج

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے سے پہلے مجتہدین اور محدثین کی تمام تصنیفات سے خاطر خواہ فائدہ اٹھایا اور اپنے حسنِ ذوق سے احادیث صحیحہ کا ایک نہایت عمدہ اور مختصر مجموعہ مرتب کر کے امت کے سامنے پیش کر دیا جس کا نام ہے: "الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وايامه".

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: جاننا چاہئے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ دوسو سال کے بعد نمودار ہوئے اور ان سے پیشتر علماء علوم دینیہ میں مختلف فنون میں تصنیفیں کر چکے تھے، چنانچہ امام مالک اور سفیان ثوریؒ نے فقہ میں تصنیف کی تھی۔ ابن جریج نے تفسیر میں، ابوعبید نے غریب قرآن میں، محمد بن اسحاق اور موسی بن عقبہ نے سیر میں، عبداللہ بن مبارک نے زہد و مواعظ میں، کسائی نے بدء الخلق اور قصص انبیاء میں، یحییٰ بن معین نے صحابہ و تابعین کے حالات میں نیز متعدد علماء کے فن رؤیا، ادب، طب، شمائل، اصول حدیث، اصول فقہ اور رد مبتدعین مثلا رد جہمیہ پر رسائل موجود تھے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان تمام مدونہ علوم پر غور کیا اور جزئیات و کلیات کی تنقید کی، پھر ان علوم کا ایک حصہ جس کو انہوں نے بصراحت یا بدلالت ان صحیح حدیثوں میں پایا؛ جو بخاری کی شرط پر صحیح تھیں، اسے اپنی کتاب میں درج کیا؛ تا کہ ان علوم کی بنیادی چیزوں کے متعلق مسلمانوں کے ہاتھ میں ایسی حجتِ قاطع موجود رہے کہ جس میں تشکیک کا دخل نہ ہو۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان تمام مختلف فنون کو اپنی کتاب میں بالا ختصار جمع کر کے جہاں اسے ایک مختصر جامع بنایا وہاں ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس میں

انہوں نے صرف صحیح حدیثوں کے درج کرنے کا اہتمام کیا۔

حافظ ابن عدی بسند متصل امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے ناقل ہیں: ما ادخلت فی کتابی الجامع الا ما صح و ترکت من الصحیح حتی لا یطول، میں نے اپنی کتاب الجامع الصحیح میں صرف وہی حدیثیں داخل کی ہیں؛ جو صحیح ہیں اور بہت سی صحیح احادیث کو اس لئے چھوڑ دیا کہ کتاب طویل نہ ہو جائے۔

یہ کتاب حسب تصریح امام ممدوح چھ لاکھ احادیث کا انتخاب ہے جو سولہ سال کی مدت میں پایۂ تکمیل کو پہنچا، غایت احتیاط کا یہ عالم تھا کہ فرماتے ہیں: میں نے کتاب الصحیح میں کوئی حدیث اس وقت تک درج نہیں کی جب تک کہ لکھنے سے پہلے غسل کر کے دوگانہ ادا نہ کر لیا اور اس کی صحت کا یقین نہ ہو گیا، کتاب کی تصنیف کا آغاز بیت الحرام میں ہوا، ابواب وتراجم مسجد نبوی میں منبر شریف اور روضۂ اقدس کے درمیان لکھے، اس محنت اور جانفشانی کے بعد کل حدیثیں جو درج کتاب ہیں؛ ان سب کی مجموعی تعداد بشمول مکررات ومعلقات ومتابعات نو ہزار بیاسی ہے، یہ تعداد اگرچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو جس قدر صحیح حدیثیں زبانی یاد تھیں ان کے دسویں حصہ کے بھی برابر نہیں؛ لیکن امام موصوف کے حسنِ انتخاب کا بہترین نمونہ ہے، حافظ ابوجعفر عقیلی نے تصریح کی ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جب کتاب الصحیح تصنیف فرمائی تو اسے علی بن المدینی، احمد بن حنبل اور یحیٰی بن معین وغیرہ کی خدمت میں پیش کیا، ان سب حضرات نے اس کتاب کی تحسین کی اور اس کے صحیح ہونے کی شہادت دی؛ البتہ چار احادیث کی بابت اختلاف کیا؛ لیکن عقیلی کا بیان ہے کہ ان چار کے بارے میں بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ہی کا فیصلہ درست ہے اور وہ چاروں بھی صحیح ہیں۔

(امام ابن ماجہ اور علم حدیث، ص:۲۱۲-۲۱۴)

حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ائمہ مجتہدین اور ان کے شاگردوں سے علم حاصل کیا، آپ آٹھ مرتبہ بغداد تشریف لے گئے اور ہر مرتبہ امام احمدؒ کی مجلس میں شریک ہوئے ،آپ نے حضرت اسحاق بن راہویہ سے بھی کسب فیض کیا ،اسی طرح امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگردوں سے بھی علم حاصل کیا، ان میں ابوبکر الحمیدی جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اکابر تلامذہ میں سے تھے؛ بلکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی وفات کے بعد آپ کی مسند درس کے جانشینوں میں حمیدی اور ابن الحکم کا ہی نام تھا، اگر چہ ابن الحکم مسند شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے حقدار ہونے میں غالب آ گئے اور حمیدی مکہ مکرمہ چلے گئے ،امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حمیدی سے مکہ مکرمہ میں آٹھ سال کی عمر میں شرف تلمذ کیا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے آپ سے حدیث وفقہ دونوں کا علم حاصل کیا، ابن السبکی کے مطابق امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے شوافع میں سے علامہ زعفرانی، ابوثور اور کرابیسی سے بھی کسب فیض کیا۔

اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے احناف میں سے ابوحفص احمد بن حفص البخاری الحنفی (ابوحفص کبیر) سے علم حاصل کیا جو امام محمد کے شاگرد تھے، ان سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جامع سفیان کا سماع کیا، اور بچپن میں آپ سے فقہ بھی پڑھا، آپ سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کافی متأثر تھے، ابوحفص کے صاحب زادے احمد بن ابوحفص امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے درس کے ساتھی تھے، اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے دیگر علماء احناف معلیٰ بن منصور، یحیی ابن معین اور احمد بن ابی الولید الحنفی سے بھی علم حاصل کیا۔

جامع سفیان ثوری:

بعض حضرات نے اس کا سنِ تصنیف ۱۶۰ ھ بتایا ہے؛ لیکن یہ صحیح نہیں معلوم ہوتا؛ کیونکہ تاریخ سے یہ ثابت ہے کہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا جب بصرہ آنا ہوا تھا تو ان کے سامنے جامع سفیان لائی گئی تھی اور آپ نے اسے دیکھ کر یہ فرمایا تھا کہ:"ھذا کلامنا ینسب

الی غیرنا" یہ ہمارا کلام غیروں سے نقل کررہے ہیں۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی وفات ماہ شعبان ۱۵۸ھ میں ہوئی ہے، اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ اس کی تصنیف ان کی وفات سے پہلے پہلے مکمل ہو چکی تھی۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ نے جامع سفیان کے بارے میں جو رائے ظاہر کی وہ اس کے فقہی مسائل سے متعلق ہے، امام سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کوفہ کے رہنے والے تھے، فقہ میں عموما ان کا اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا ایک مذہب ہے، امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ اپنی جامع میں سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب نقل کرتے ہیں؛ جو اکثر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے موافق ہوتا ہے، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "سفیان الثوری اکثر متابعة لابی حنیفة منی" سفیان ثوری مجھ سے بھی زیادہ ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے متبع ہیں۔

امام ثوری رحمۃ اللہ علیہ اگرچہ خود بھی امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس درس میں حاضر ہوئے ہیں اور ان سے حدیثیں روایت کی ہیں؛ مگر امام صاحب کی فقہ کو انہوں نے علی بن مسہر سے اخذ کیا ہے جو امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے مخصوص تلامذہ میں سے شمار کئے جاتے ہیں، امام ثوریؒ نے اپنی جامع کی تصنیف میں بھی زیادہ تر ان ہی سے مدد لی ہے؛ چنانچہ امام یزید بن ہارون فرماتے ہیں:

"کان سفیان یاخذ الفقه عن علی بن مسهر من قول ابی حنیفة ، وانه استعان به وبمذاکرته علی کتابه هذا الذی سماه الجامع".

سفیان ثوری، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی فقہ کو علی بن مسہر سے حاصل کرتے تھے اور ان ہی کی مدد اور مذاکرہ سے انہوں نے اپنی یہ کتاب جس کا نام جامع رکھا ہے تصنیف کی ہے۔

سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کی جامع ایک زمانہ میں محدثین میں بڑی مقبول ومتداول

رہی ہے، چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے علم حدیث کی جب تحصیل شروع کی تو سب سے پہلے جن کتابوں کی طرف توجہ کی وہ سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ کی جامع اور عبداللہ بن مبارک اور وکیع کی تصنیفات تھیں۔ امام بخاری نے جامع سفیان کا سماع اپنے وطن ہی میں امام ابوحفص کبیر سے کیا تھا، چنانچہ محدث خطیب بغدادی سند کے ساتھ نقل کرتے ہیں:

محمد بن اسماعیل بن ابراہیم بن مغیرہ جعفی (امام بخاری) نے بیان کیا کہ میں ابوحفص (کبیر) احمد بن حفص کے پاس جامع سفیان کا سماع اپنے والد کی کتاب میں کر رہا تھا کہ وہ ایک حرف سے گزرے جو میرے یہاں نہ تھا، میں نے ان سے مراجعت کی، انہوں نے دوبارہ وہی بتایا، میں نے دوبارہ مراجعت کی؛ پھر انہوں نے وہی بتایا، آخر میں نے تیسری دفعہ مراجعت کی؛ تو ذرا چپ رہے اور دریافت کرنے لگے کہ یہ کون ہے؟ لوگوں نے کہا: اسماعیل بن ابراہیم بن بردزبہ کا لڑکا ہے، فرمانے لگے: اس نے صحیح بتایا، یاد رکھو! یہ لڑکا ایک دن مردمیدان بنے گا۔ (تاریخ بغداد، ج: ۲، ص: ۱۱، ط: مصر ۱۳۴۹ھ)

امام اسحاق بن راہویہ سے کسی نے سوال کیا تھا کہ: ای الکتابین احسن؛ کتاب مالك او کتاب سفیان؟ دونوں کتابوں میں کونسی کتاب زیادہ اچھی ہے، مالک کی یا سفیان کی؟ کہنے لگے: کتاب مالک، لیکن امام ابوداود سجستانی صاحب سنن فرماتے ہیں: جامع سفیان الثوری فانه احسن ما وضع الناس في الجوامع. لوگوں نے اس موضوع پر جتنی کتابیں لکھی ہیں، سفیان ثوری کی جامع ان سب میں اچھی ہے۔

ابوحفص کبیر:

ان کا نام احمد بن حفص اور کنیت ابوحفص ہے، ان کے صاحبزادے محمد بن احمد بن حفص معروف بہ ابوحفص صغیر ہیں، چونکہ باپ بیٹے دونوں کی کنیت ابوحفص ہے اس بنا پر باپ کو کبیر اور بیٹے کو صغیر کہا جاتا ہے، یہ بخارا کے ان مشاہیر ائمہ حدیث میں سے ہیں کہ جن کے دم سے وہاں علم حدیث کی گرم بازاری تھی چنانچہ حافظ شمس الدین ذہبی نے اپنے رسالہ

''الامصار ذوات الآثار'' میں بخارا کے جن اعیان محدثین کا خصوصیت سے ذکر کیا ہے ان کے نام یہ ہیں:

''عیسی بن موسی غنجار، احمد بن حفص فقیہ (ابوحفص کبیر) محمد بن سلام بیکندی، عبداللہ بن محمد مسندی، ابوعبداللہ بخاری (صاحب الصحیح) صالح بن محمد جزرہ''۔ (الاعلان بالتوبیخ ص:۱۴۲)

حافظ سمعانی نے امام ابوحفص کبیر کے ترجمہ میں تصریح کی ہے کہ روی عنه خلق لایحصون. (مقدمہ الجواہر المضیہ) ان سے بے شمار مخلوق نے روایات کی ہے۔

امام ابوحفص کبیر نے فقہ کی تعلیم امام ابو یوسف اور امام محمدؒ سے حاصل کی تھی، ان کا شمار امام محمد کے کبار تلامذہ سے ہے، حافظ ذہبی نے سیر اعلام النبلاء کے چودہویں طبقہ میں ان کے صاحبزادے محمد بن احمد بن حفص کے ترجمہ میں لکھا ہے کہ " وكان ابوه من كبار تلامذة محمد بن الحسن انتهت اليه رياسة الاصحاب ببخارا " ان کے والد (امام ابوحفص کبیر) امام محمد بن حسن کے بڑے شاگردوں میں سے تھے اور بخارا میں علماء احناف کی سربراہی ان پر ختم ہو چکی تھی۔

امام بخاریؒ کے والد ماجد اسماعیل اور امام ابوحفص کبیر کے درمیان انتہائی محبت اور خلوص کے مراسم تھے، اسماعیل نے جس وقت وفات پائی یہ ان کے پاس ہی موجود تھے، اس وقت اسماعیل نے ان سے کہا تھا کہ " لا اعلم من مالی درهما من حرام ولا درهما من شبهة "(مقدمہ فتح الباری: ص/۴۸۰) میں اپنے مال میں ایک درہم بھی حرام یا شبہ کا نہیں پاتا۔

یہ تعلقات اسماعیل کی وفات کے بعد بھی دونوں خاندانوں میں بدستور قائم رہے، چنانچہ امام بخاریؒ اور ان کے صاحبزادے امام ابوحفص صغیر مدت تک طلب حدیث میں رفیق اور ہم سفر رہے ہیں، ایک بار امام ابوحفص کبیر نے امام بخاریؒ کو اس قدر مال تجارت

بھیجا تھا کہ جس کو بعض تاجروں نے پانچ ہزار کے نفع سے ان سے خریدا اور بعض تاجر اس سے بھی دوگنے نفع پر لینے کو تیار تھے، لیکن امام بخاریؒ نے اپنے ارادہ کو بدلنا پسند نہ فرمایا۔

(مقدمہ فتح الباری: ص/ ۴۸۰)

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے بھی فتح الباری کے مقدمہ میں امام ممدوح کو امام بخاری کے مشائخ میں شمار کیا ہے اور ان کے حق میں امام ابو حفص کبیر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "هذا يكون له صيت " اس کا شہرہ ہوگا۔ (مقدمہ، ص: ۴۸۲)

امام ابو حفص کبیر کی وفات ۲۱۷ھ میں ہوئی، آپ امام شافعیؒ کے ہم عمر تھے اور ان کے بہت بعد تک زندہ رہے۔ (امام ابن ماجہ اور علم حدیث، ص: ۱۸۴ تا ۱۸۶)

امام بخاری نے مالکیہ میں سے عبداللہ بن یوسف التنیسی، مطرف بن عبداللہ اصبغ بن الفرج، سعید بن کثیر بن عفیر، یحیی بن عبداللہ بن بکیر اور ابو مصعب الزہری سے کسب فیض کیا۔

حاصل یہ کہ امام بخاریؒ نے ائمہ اربعہ کے فقہ سے استفادہ کیا، یقیناً ان مختلف گلہائے رنگارنگ نے آپ کی قوت فکریہ اور فقہی بصیرت میں مزید اضافہ کیا۔

ائمہ اربعہ کے متبعین سے تعلقات اور آپ کی جلالت شان کی بنیاد پر چاروں دبستان فقہ کے علماء کرام نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو اپنے مسلک کی طرف منسوب کیا، بعض علمائے احناف نے آپ کے استاذ ابو حفص کبیر (حنفی) سے ابتدائی عمر میں فقہ حاصل کرنے کی وجہ سے احناف میں آپ کا شمار کیا ہے، اسی طرح آپ کے استاذ اسحاق بن راہویہ، جن کے اشارہ پر آپ نے بخاری شریف تالیف کی ان کے حنفی ہونے کی وجہ سے بھی آپ کو حنفی کہا گیا ہے۔

بچپن میں احناف کی کتابیں پڑھنے کی اطلاع امام بخاریؒ اپنے شاگرد وراق کو (طلب حدیث کے بارے میں دریافت کرنے پر) جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب

میری عمر چھ سال کی ہوئی تو میں نے عبداللہ ابن مبارک اور وکیع کی کتابیں پڑھیں اور میں نے ان (اہل رائے) کے کلام کو سمجھا۔

اہل رائے کی کتابیں پڑھنے کے سلسلے کی مزید وضاحت کرتے ہوئے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: میں حدیث شریف کی مجلس درس میں اس وقت تک شریک نہیں ہوا جب تک کہ میں نے صحیح اور سقیم کی پہچان نہ کرلی اور یہاں تک کہ میں نے اہل رائے کی عام کتابیں نہیں پڑھی۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے نصوص میں طریقۂ استنباط سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ حنفی فقہ کی عقلیت سے متأثر ہوئے ہیں اور حنفی طریقۂ استنباط نے آپ کی نصوص فہمی اور استخراج میں گہرائی و گیرائی پیدا کی۔ یہ دوسری بات ہے کہ آپ نے احناف کے اصول اور آراء سے کئی مسائل میں اتفاق نہیں کیا۔

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے بھی امام بخاریؒ کو اپنے مذہب میں شامل کیا ہے، لیکن محققین، محدثین اور فقہاء نے امام بخاریؒ کو مجتہد مطلق ہی مانا ہے، اور اس سلسلے میں ہونے والے تمام اعتراضات کے جوابات بھی دیئے ہیں، اور بخاری شریف کے تراجم خود شاہد ہیں کہ امام بخاریؒ نے تمام مسائل میں کسی ایک امام کی نہ تو تقلید کی ہے اور نہ مخالفت، بلکہ وہ حدیث شریف سے اپنے انوکھے البیلے انداز میں استنباط کرتے ہیں، کبھی کسی امام کی موافقت ہوتی ہے اور کبھی کسی کی مخالفت ہوتی ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فہم حدیث اور فروعات فقہیہ میں حضرات صحابۂ کرام، تابعین اور تبع تابعین کے اقوال سے بھرپور استفادہ کیا ہے، اور اپنی کتاب میں بطور استئناس و ترجیحات نقل بھی کیا ہے، لیکن اس سے بھی کسی کی تقلید کرنا لازم نہیں آرہا ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے علوم سے استفادہ
اور بخاری شریف میں ان کی فقہیات کو نقل کرنا

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے متعدد تراجم (۹) میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال کو نقل کیا ہے:

(۱) کتاب العلم قبل حدیث :٦٤
(۲) کتاب الوضوء بعد حدیث ١٤٥
(۳) کتاب الوضوء قبل حدیث ١٨٥
(٤) کتاب الزکوۃ قبل حدیث : ١٤٩٩
(٥) کتاب المحصرقبل حدیث ۱۸۱۳
(٦) کتاب البیوع قبل حدیث : ٢١٩١
(۷) کتاب الخصومات بعد حدیث ٢٤١٣
(۸) کتاب الجهاد قبل حدیث ٢٨٦٣
(۹) کتاب الطلاق بعد حدیث : ٥٢٩٢

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا امام مالک کے اقوال نقل کرنا فقہ مالکی پر آپ کی گہری نظر پر دلالت کرتے ہیں، نیز موطا کی بہت سی روایات بخاری شریف میں بھی آپ نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے تلامذہ سے نقل کی ہیں۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اقوال سے استفادہ:

فقہ شافعی کے امام حمیدی سے آپ نے شرف تلمذ حاصل کیا ہے، اورآپ کے کئی اجتہادات امام شافعیؒ کے مذہب سے قریب بھی ہیں ؛لیکن چونکہ امام بخاریؒ پر مدرسۂ اہل حدیث کا رنگ چڑھا ہوا تھا اس لئے بخاری شریف میں صرف دوجگہ امام شافعیؒ کے اقوال نقل

کرتے ہیں: (۱) کتاب الزکوۃ قبل حدیث: ۱۴۹۹ (۲) کتاب البیوع قبل حدیث ۲۱۹۲،
اگرچہ رکاز کے سلسلے میں جو قول نقل کیا ہے وہ امام شافعیؒ کا قول قدیم ہے۔(فتح الباری ۳/
۳۶۴)"واما قوله الجديد فهو انه لايجب الخمس حتى يبلغ نصاب الزكوة". یہ
قول حمیدی سے پڑھا ہوگا یا کتب شافعی سے نقل کیا ہوگا، اوراس میں بھی "ومما يقويه"
کے الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ امام بخاریؒ امام شافعیؒ کی صرف تقلید نہیں کررہے ہیں بلکہ
دلائل سے بحث کررہے ہیں۔

ابوعبید بن القاسم بن سلام وغیرہ ماہرین لغات کے اقوال بھی آپ نے نقل کئے ہیں،
کبھی اتفاقا ابن سلّام کے اقوال کا امام بخاریؒ کے اقوال سے توافق بھی ہوگیا ہے، لہذا
بخاری میں دو مقامات پر ابن سلام کا نام لیا ہے: (۱) کتاب الجہاد والسیر بعد حدیث ۳۰۷۴
(۲) کتاب احادیث الانبیاء قبل حدیث: ۳۴۳۵۔

علامہ کرمانی نے اشارہ کیا ہے کہ امام بخاریؒ نے ابوعبید سے فقہی استفادہ کیا ہے،
چنانچہ ابوعبید کی کتاب الاموال کے مطالعہ سے بھی بخاری کے تراجم اور ابوعبید کے موضوعات
میں تشابہ معلوم ہوتا ہے۔

فراءنحوی کے کلام سے بھی استفادہ کیا ہے: (کتاب التوحید قبل حدیث: ۷۳۷۹)۔

ابوعبیدہ معمر بن المثنی نحوی کا قول بھی نقل کیا ہے: (کتاب التفسیر قبل حدیث: ۴۷۸۵)۔

نضر بن شمیل نحوی سے استفادہ کی مثال حدیث: ۱۲۱۰ کے بعد ہے (۲) کتاب
الاطعمہ قبل حدیث: ۵۴۰۱۔ حافظ ابن حجرؒ نے دسیوں مقامات پر تصریح کی ہے کہ امام بخاریؒ
نے جو معانی ذکر کئے ہیں وہ فراء یا ابوعبیدہ یا ابوعبید یا نضر کے کلام سے ہے۔

(فتح الباری: ۳/ ۳۴۵، ۶/ ۴۲۶)

ائمہ اربعہ کے علاوہ ابن شبرمہ سے تقریبا پانچ مقامات میں نقل کیا ہے، مثلا کتاب الطلاق قبل حدیث:۵۲۵۹۔

ابن ابی لیلی اور ابراہیم نخعی سے کتاب الاحکام قبل حدیث:۷۱۶۲ پر نقل کیا ہے۔

امام اوزاعی سے صلوۃ الخوف قبل حدیث:۹۴۵/اور ۹۴۶ نقل کیا ہے۔

سفیان ثوریؒ سے کتاب الشہادات قبل حدیث:۲۶۴۸/اور لیث بن سعد سے حدیث ۲۳۴۷ کے بعد نقل کیا ہے۔

اسحاق ابن راہویہ سے قریبا دو جگہ نقل کیا ہے: (۱) کتاب الصوم قبل حدیث:۱۹۱۲، اسی جگہ آپ نے اسحاق کی مخالفت بھی کی ہے۔ (۲) کتاب الشہادات قبل حدیث: ۲۶۸۱، اس جگہ اسحاق ابن راہویہ نے فعل صحابیؓ سے احتجاج کیا ہے، امام بخاریؒ نے اس پر اعتماد نہیں کیا ہے، صرف اسحاق کے قول کی اس مسئلہ میں تائید کی ہے۔

یہ اس بات کی شہادت ہے کہ امام بخاریؒ اپنی کتاب میں اسحاق سے کثرت سے روایات نقل کرنے کے باوجود ان کے اقوال سے اختلاف بھی کرتے ہیں، لہذا جو حضرات ان کو اسحاق کا مقلد مانتے ہیں وہ صحیح نہیں ہے، البتہ دونوں مدرسۂ اہل حدیث سے تعلق رکھنے کی وجہ سے مناسبت ضرور رکھتے ہیں۔

امام احمد سے ایک بھی فقہی مسئلہ امام بخاریؒ نے صراحۃً نقل نہیں کیا ہے، کچھ مسائل میں موافقت ہونا دوسری بات ہے کیونکہ کئی مسائل میں اختلاف بھی کیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا بھی صراحۃً کوئی قول نقل نہیں کیا ہے، البتہ احناف کے کچھ اقوال ''بعض الناس'' کی طرف نسبت کرتے ہوئے ضرور نقل کئے ہیں۔

مجتہد مطلق کے شرائط:

امام بخاریؒ کے مجتہد مطلق ہونے کے بارے میں اکابر علماء کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے، لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد مطلق کے شرائط ذکر کئے جائیں، تاکہ اس کی روشنی میں امام بخاریؒ کے مجتہد مطلق ہونے کو جانچا جائے۔

بخاری شریف کی احادیث کی سند میں کئی احناف راویوں کا ذکر ہے، الوردۃ الحاضرہ میں مولانا مفیض الرحمان نے راویوں کی تعداد اور ان کے حالات وجرح وتعدیل کو بھی نقل کیا ہے، اسی طرح ثلاثیات کے رواۃ پر ملا علی قاریؒ نے تفصیلا گفتگو کی ہے۔

مجتہد مطلق کے متفق علیہ شرائط:

جو لوگ اجماع وقیاس کو حجت مانتے ہیں ان کے نزدیک بالاتفاق مجتہد مطلق کے لئے حسب ذیل پانچ چیزوں کا علم ضروری ہے:

(۱) کتاب اللہ (۲) سنت (۳) اجماع (۴) قیاس (۵) عربیت۔

(۱) کتاب اللہ

کتاب میں حسب ذیل امور کا علم ضروری ہے:

(۱) صرف آیات احکام کا علم، جن کی تعداد پانچ سو ہے، لیکن ان آیات کا حفظ ضروری نہیں؛ صرف ان آیات کے مواقع کا علم ضروری ہے تاکہ بوقت ضرورت ان کی طرف رجوع کر سکے۔

ابن امیر الحاج لکھتے ہیں کہ یہ تعداد (۵۰۰/آیات) ظاہر کے اعتبار سے ہے یا اس اعتبار سے کہ احکام پر ۵۰۰ آیات کی دلالت ذاتی اور اولی دلالت ہے، تضمنی یا التزامی

نہیں۔(التقریر:۳/۲۹۲)بصورت دیگراس تعداد میں انحصار درست نہ ہوگا، کیونکہ قصص وامثال تک سے احکام کا استخراج ہوسکتا ہے۔(ارشاد:ص/۲۵۰)

(۲) کتاب اللہ کے اقسام کا علم یعنی خاص، عام، مشترک، مجمل اور مفسر وغیرہ کا علم۔

(۳) ناسخ ومنسوخ کا علم۔

(۴) کتاب اللہ کے لغوی اور شرعی معانی کا علم۔(کشف بزدوی:۴/ ۱۱۳۵،تلویح:۲/ ۱۱۷)

(۲) سنت

سنت کے سلسلہ میں حسب ذیل امور کا علم ضروری ہے:

(۱) صرف احادیثِ احکام کا علم، مواعظ اور احکامِ آخرت سے متعلق احادیث کا علم ضروری نہیں، احادیث احکام کی تعداد بقول ابن عربی تین ہزار ہے، ان احادیث احکام کا حفظ ضروری نہیں، بلکہ اتنا کافی ہے کہ اس کے پاس سنن ابوداود یا بیہقی کی معرفۃ السنن یا احادیث احکام کی جامع کوئی صحیح اصل موجود ہو، اور وہ ہر باب کے مواقع جانتا ہو؛ تاکہ بوقت ضرورت مراجعت کرسکے۔(مستصفی، ج:۲،ص:۳۵۰) علامہ شوکانی کی رائے یہ ہے کہ اس کے پاس امہات ستہ اور ان کی ملحقات ہونی چاہئے اور اسے مسانید، مستخرجات اور ان کتب پر بھی اطلاع ہونی چاہئے جن کے مصنف نے حجت کا التزام کیا ہے۔(ارشاد:۲۵۱)

(۲) متن کی معرفت کہ یہ متواتر ہے یا مشہور یا آحاد، صحیح ہے یا حسن یا ضعیف، مقبول ہے یا مردود، نیز اس کا علم کہ فلاں حدیث رسول اللہ ﷺ سے لفظا مروی ہے، فلاں معنًی۔

(کشف بزدوی: ج۴،ص۱۱۳۵)

(۳) سند کی معرفت یعنی رواۃ کے حالات اور جرح وتعدیل کا علم۔

امام غزالیؒ لکھتے ہیں کہ جس حدیث کو سلف نے بالاتفاق قبول کرلیا ہو یا اس کے روات کی اہلیت بطریق تواتر ثابت ہو، اس کے روات کی عدالت سے بحث کی ضرورت نہیں، اور جو حدیث ایسی نہ ہو، اس کے روات کی عدالت سے بحث ضروری ہے، لیکن اس زمانہ میں یہ کافی ہے کہ کسی ایسے امام عادل کی تعدیل پر اعتماد کرلیا جائے جس کے متعلق معلوم ہو کہ تعدیل کے بارے میں اس کا مذہب صحیح ہے، بہت سے دوسرے علمائے فن نے بھی اس باب میں امام غزالیؒ سے اتفاق کیا ہے۔

چنانچہ صاحب تلویح لکھتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں چونکہ طول مدت اور کثرت وسائط کی وجہ سے روات کے احوال سے بحث تقریباً ناممکن ہے اس لئے بخاری، مسلم، بغوی، صغانی وغیرہ معتمد ائمۂ حدیث کی تعدیل پر اکتفا کافی ہے۔ (تلویح: ۱/ ۱۷۷) ابن السبکی، ابن امیر الحاج اور محبّ اللہ نے بھی یہی لکھا ہے؛ البتہ ابن امیر الحاج اور محبّ اللہ نے کسی معتمد امام حدیث کا نام نہیں لیا اور ابن السبکی نے امام احمد، بخاری اور مسلم کا نام ذکر کیا ہے۔

(جمع: ج ۲ ص ۳۸۴، التقریر: ج ۳ ص ۳۹۲، مسلم، مع فواتح: ج ۲ ص ۳۶۲)

قواطع میں معرفت سنت کے لئے پانچ شروط مذکور ہیں: (۱) طرق کا علم جس سے کسی حدیث کا متواتر یا آحاد ہونا معلوم ہوتا ہے۔ (۲) آحاد کے طرق کی صحت اور اس کے روات کا علم۔ (۳) اقوال وافعال کے احکام کا علم۔ (۴) ان معانی کا علم جن سے احتمال منتفی ہے اور ان الفاظ کا حفظ جس میں احتمال پایا جاتا ہے۔ (۵) متعارض احادیث میں ترجیح کا علم۔

(کشف بزدوی: ۴/ ۱۱۳۵)

(۴) اس کے لغوی اور شرعی معانی کا علم۔

صحیح، ضعیف، متواتر، آحاد، مرسل، مسند، معضل اور منقطع احادیث کا علم بھی ضروری

ہے، خاص وعام، مطلق ومقید، مجمل ومبین، ناسخ ومنسوخ، محکم ومتشابہ، کراہت وتحریم، اباحت وندب اور وجوب کا علم بھی ضروری ہے۔

اسانید کا علم اور رواۃ کی جرح وتعدیل کا علم، جس حدیث کو سلف نے متفقہ طور پر قبول کرلیا ہو، یا اس کے رواۃ کی عدالت بطریق تواتر ثابت ہو، اس کے رواۃ کی عدالت سے بحث ضروری نہیں، البتہ جو احادیث ایسی نہ ہوں ان کے رواۃ کی عدالت سے بحث ضروری ہے۔

اس کا علم بھی ضروری ہے کہ کتاب کی سنت پر اور سنت کی کتاب پر کس طرح ترتیب ہوتی ہے تاکہ اگر کوئی حدیث ایسی نظر آئے جو بظاہر کتاب کے موافق نہ ہو تو اس کا محمل معلوم ہوسکے، کیونکہ سنت دراصل کتاب کا بیان ہے اور وہ کبھی کتاب کے خلاف نہیں ہوسکتی، مختلفین کے درمیان وجوہ تطبیق کا علم بھی مجتہد کے لئے ضروری ہے۔ (عقد الجید، ص:۸)

(۳) اجماع

اجماع کے سلسلہ میں اتنی بات تو متفق علیہ ہے کہ مجتہد مطلق کے لئے مواضع اجماع کا علم ضروری ہے، تاکہ کسی موقع پر اجماع کے خلاف فتوی نہ دیدے، لیکن امام شافعیؒ نے مواضع خلاف کا علم بھی ضروری قرار دیا ہے۔ (اصول فقہ ابوزہرہ، ص:۳۶۹)

امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ اجماع وخلاف کے تمام مواقع کا علم ضروری نہیں، بلکہ صرف اتنا جان لینا کافی ہے کہ اس کا فتوی اجماع کے مخالف نہیں ہے، اور اس کی معرفت دو طریقوں سے ہوسکتی ہے یا تو یہ دیکھ لے کہ اس کا فتوی کسی مذہب کے موافق ہے یا یہ یقین کرلے کہ یہ مسئلہ اسی کے زمانہ کی پیداوار ہے اور سابق اہلِ اجماع کو اس پر غور کرنے کا موقع ہی نہ تھا۔ (مستصفی، ج:۲، ص:۳۵۱) شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ مجتہد مطلق کے لئے شرط ہے کہ اسے مسائل میں سلف کے اقوال کا علم ہو کہ کن امور میں ان کا اجماع ہے، کن امور میں اختلاف،

تاکہ اجماع سے تجاوز کرنے یا جن مسائل میں اختلاف کی دو صورتیں ہوں ان میں تیسرا قول اختیار کرنے کی نوبت نہ آئے۔ (عقد الجید ،ص:۸۶،ازالہ:۱/۴)

(٦) صحابہ وتابعین کے اقوال میں سے صرف ان اقوال کا علم ضروری ہے جو احکام سے متعلق ہوں اور فقہائے امت کے فتاوی میں سے ایک کثیر حصہ کا علم ہونا چاہئے تاکہ حکم میں ان کے اقوال کی مخالفت نہ ہو، اور خرق اجماع کا موقع نہ آئے۔ (عقد:۹)

بغوی نے ؛ جن کے حوالہ سے شاہ صاحب نے یہ تمام شرائط بیان کی ہیں، مجتہد مطلق کے لئے مواضع اجماع کی معرفت کو شرط قرار دینے کے بجائے اقوال سلف اور مواضع اجماع وخلاف کی معرفت کو شرط قرار دیا ہے، اور صاف ظاہر ہے کہ بغوی نے اور ان کے حوالہ سے شاہ صاحب نے یہ بات محض امام شافعیؒ کی اتباع میں کہی ہے، ورنہ عام طور پر مواضع اجماع کے علم کو ضروری قرار دیا جاتا ہے، بہرحال اتنی بات تو یقینی ہے کہ مجتہد کے لئے معرفت اجماع کے شرط ہونے سے شاہ صاحب کو بھی اتفاق ہے۔

(۴) قیاس

قیاس، اس کے شرائط، اس کے احکام، اس کے اقسام اور مقبول ومردود قیاس کا علم بھی مجتہد مطلق کے لئے ضروری ہے تاکہ صحیح استنباط کرسکے۔ (تلویح، ج:۲،ص:۱۱۷) بعض حضرات قیاس کے بجائے اصول فقہ کی معرفت کو مجتہد مطلق کے لئے شرط قرار دیتے ہیں مثلا صاحب مسلم (مع فواتح: ج۲ص۳۶۲) اور شوکانی (ارشاد:ص۲۵۲) لیکن علامہ شوکانی لکھتے ہیں کہ معرفت قیاس بلا شبہ شرط ہے مگر چونکہ یہ اصول فقہ ہی کا ایک باب ہے اس لئے اس کے تحت آجاتا ہے۔

(۵)علم عربیت

صرف، نحو، لغت، معانی اور بیان، یہ تمام علوم، علومِ عربیت میں شامل ہیں۔ اور بعض حضرات نے مجتہد کے لئے ان تمام علوم کا علم ضروری قرار دیا ہے، لیکن عام طور پر مجتہد کے لئے لغت اور نحو کا علم ضروری قرار دیا جاتا ہے۔ (المستصفی: ج۲ص۳۵۲، آمدی: ج۳ص۱۳۹)

لغت اور نحو کا اتنا علم ضروری ہے کہ عرب کے خطاب اور ان کے اوضاع وعادات کو سمجھ سکے یعنی صریح، ظاہر، مجمل، حقیقت، مجاز، عام، خاص، محکم، متشابہ، مطلق، مقید، نص، فحوی، لحن، مفہوم، مفرد، مرکب، کلی، جزئی، تواطئی، اشتراک، ترادف، تباین، منطوق، اقتضاء، اشارہ، تنبیہ اور ایماء وغیرہ کو سمجھ سکے، لغت میں اصمعی اور نحو میں خلیل ومبرد ہونا ضروری نہیں۔

(آمدی: ج۳ص۱۳۹)

لغت اور نحو میں گو مجتہد کا اصمعی، خلیل اور مبرد جیسے ائمہ فن کا ہم پایہ ہونا ضروری نہ ہو، تاہم جن چیزوں کا جاننا اس کے لئے ضروری بتایا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان علوم میں اسے اجتہاد ودقت نظر اور تبحر حاصل ہونا چاہئے، چنانچہ علامہ شاطبی لکھتے ہیں کہ فہم عربیت کے تین مراتب ہوتے ہیں: مبتدی کا فہم، متوسط کا فہم اور منتہی کا فہم۔ جو فہم عربیت میں مبتدی ہوگا وہ فہم شریعت میں بھی مبتدی ہوگا، اور جو فہم عربیت میں متوسط ہوگا وہ فہم شریعت میں بھی متوسط ہوگا اور جو فہم عربیت میں منتہی ہوگا وہ فہم شریعت میں بھی منتہی ہوگا، جب تک کوئی شخص فہم عربیت اور فہم شریعت میں منتہی نہ ہو اس میں قصور ہوگا اور قاصر کی بات حجت نہیں ہوتی۔

(موافقات، ج:۴، ص:۶۰-۶۱، ابوزہرہ اصول فقہ، ص:۳۶۶)

علامہ شاطبی مزید لکھتے ہیں کہ حاصل یہ ہے کہ کوئی شخص اس وقت تک شریعت میں

مجتہد نہیں ہوسکتا جب تک کلام عرب میں اس طرح کا مجتہد نہ ہوجائے کہ خطاب عرب کا فہم اس کے لئے بے تکلف وصف بن جائے۔(موافقات، ج:۴،ص:۶۲)

علامہ شوکانیؒ لکھتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں کہ اسے یہ چیزیں حفظ ہوں بلکہ اتنا کافی ہے کہ اسے ائمہ فن کی کتابوں سے استخراج پر قدرت ہو۔(ارشادالفحول،ص:۲۵۱)

مجتہد مطلق کے لئے بعض مزید شرائط:

(۱) امام غزالیؒ نے مجتہد مطلق کے لئے ایک شرط یہ لکھی ہے کہ وہ عادل ہواوران معاصی سے مجتنب ہو جو عدالت کو مجروح کردیتے ہیں، لیکن خود ہی لکھتے ہیں کہ عدالت قبولیت فتوی کے لئے شرط ہے؛ صحت اجتہاد کے لئے شرط نہیں۔ابن ہمام نے بھی عدالت کو صرف قبولیت فتوی کے لئے شرط قرار دیا ہے۔(المستصفی:ج۲ص۳۵۰،تحریر:ص۵۲۴)

(۲) علامہ شاطبی نے مقاصد شریعت کے کامل فہم کو ضروری قرار دیا ہے۔

(۳) امام شافعیؒ صحتِ فہم اور حسنِ تقدیر کو ضروری قرار دیتے ہیں۔(ابوزہرہ اصول فقہ :ص۳۷۳)

(۴) بعض حضرات نے صحت نیت اور سلامت اعتقاد کو ضروری قرار دیا ہے۔

ان میں سے آخری دو باتوں کی ضرورت سے کوئی شخص بھی انکار نہیں کرسکتا اور چونکہ یہ بنیادی باتیں ہیں، جن کا ہر مجتہد میں ہونا ضروری ہے، غالبا اسی لئے دوسروں نے اور شاہ صاحب نے بھی انہیں مستقل شرائط کے طور پر ذکر نہیں کیا۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا فقہی مسلک

مولانا عبدالرشید نعمانی رحمۃ اللہ علیہ نے تفصیل ذکر کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مجتہد فی المذہب یعنی مجتہد منتسب الی الشافعی ہیں:

قال: وعندی ان البخاری و ابا داود ایضا کبقیة الائمة المذکورین لیسا مقلدین لواحد بعینه ولا من الائمة المجتهدین علی الاطلاق؛ بل یمیلان الی قول ائمتهم ولو کانا مجتهدین لنقل اقوالهما مع اقوال سائر الائمة من اهل الاجتهاد والفقه الخ..(ماتمس الیه الحاجة ص:۲۵-۲۷)

علامہ سرفراز خان صفدر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

امام اہل سنت نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو شافعی مذہب قرار دیا ہے، لیکن مقلد محض نہیں بلکہ مجتہد منتسب الی الشافعی ہے، امام اہل السنّت والجماعۃ نے تفصیلاً ذکر فرمایا ہے، اس سے پہلے جو بات گذر گئی وہ تو شراح کی ہے، باقی حضرت کا مجتہد منتسب ہونا تو عبارت سے بھی واضح ہے کہ وہ مجتہد مطلق نہ تھے؛ بلکہ منتسب تھے، البتہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ وہ من الاجتهاد تھے، اگر مراد یہ ہو کہ یہ مجتہد منتسب ہیں، جیسا کہ شاہ ولی اللہ، امام ابوداود اور امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہم کے بارے میں فرماتے ہیں کہ فهما مجتهدان منتسبان الی احمد واسحاق. (الانصاف:۷۹)

یہ بات بالکل واضح ہے کہ مجتہد تو تھے؛ لیکن مجتہد مطلق نہ تھے، بلکہ مجتہد منتسب تھے اور اگر مراد یہ ہو کہ وہ مجتہد مطلق تھے، تو درست نہیں؛ کیوں کہ اگر حضرت امام بخاری مجتہد مطلق ہوتے تو کتب فقہ میں جہاں دیگر حضرات ائمہ مجتہدین کے فقہی اقوال منقول ہیں، ان کے اقوال بھی نقل ہوتے حالاں کہ کتب فقہ ان کے فقہی اقوال سے بالکل خالی ہیں۔

حضرت امام ترمذی اپنے استاذ امیر المؤمنین فی الحدیث حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ سے حدیث کی تصحیح وتضعیف اور روات کی توثیق وتضعیف تو نقل کرتے ہیں، لیکن کبھی بھی

انہوں نے فقہی مذہب اور مسلک کے طور پر ان کا قول ترمذی شریف میں نقل نہیں کیا؛ جب کہ حضرات ائمہ مجتہدین کے علاوہ دیگر کمتر درجہ کے حضرات فقہاء کرام کے اقوال اور مذاہب بھی انہوں نے نقل کئے ہیں، یہ اس بات کی واضح دلیل اور کھلا قرینہ ہے کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مجتہد مطلق نہ تھے؛ بلکہ مجتہد منتسب تھے، رہا ان کا مجتہد اور فقیہ ہونا تو اس کا کوئی منکر نہیں، حضرات علمائے کرام کے یہاں یہ مقولہ شہرت کا درجہ رکھتا ہے:" فقه البخاري في تراجمه" کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی فقہ بخاری شریف کے ابواب اور تراجم میں ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ تحریر فرماتے ہیں: ومن هذا القبيل محمد بن اسماعيل البخارى فانه معدود فى طبقات الشافعية وممن ذكره فى طبقات الشافعية الشيخ تاج الدين السبكى الى ان قال فكلام النووى الذى ذكرنا شاهد له .

(الانصاف فی بیان سبب الاختلاف :٦٧)

اور اسی طرح حضرت امام محمد بن اسماعیل رحمۃ اللہ علیہ طبقات شافعیہ میں شمار ہوتے ہیں اور جن حضرات نے انہیں طبقات شافعیہ میں شمار کیا ہے، ان میں امام تاج الدین السبکی بھی ہیں، پھر فرمایا کہ حضرت امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کا کلام جو ہم نے ذکر کیا، وہ اس امر کا شاہد ہے کہ امام سبکی نے (طبقات شافعیہ الکبریٰ:٢/٢-١٩) حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے تفصیلی حالات بیان کئے ہیں۔

اور نواب صدیق حسن خان صاحب بھی حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ، امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ، امام ابوداود رحمۃ اللہ علیہ کو شوافع کی فہرست میں داخل کرتے ہیں۔

(ابجد العلوم: قسم ثالث : ٢٨١٠)

حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ وہ بزرگ ہیں، جن کے دو رسالوں جزء رفع الیدین اور جزء القرآت پر ہر فریق ثانی کے دو اختلافی مسائل میں گاڑی چلتی ہے، مگر اللہ تعالیٰ کی قدرت کا کرشمہ دیکھیں کہ حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بھی مقلد ہی ثابت ہو گئے۔ (الکلام المفید فی اثبات التقلید :ص:۱۲۶-۱۲۹، طائفہ منصور، ص:۱۱۰-۱۱۳)

چوں کہ غیر مقلدین اپنے کو اہل حدیث شمار کرواتے ہوئے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے مقلد ہونے کے منکر ہیں، لہذا ہمارے کچھ اکابر حضرات نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے شوافع وحنابلہ کی طرف منسوب ہونے والے اقوال کو ترجیح دی ہے؛ لیکن غیر مقلدین کا جواب دینے کے لئے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا شافعی یا حنبلی ہونا ضروری نہیں ہے، کیوں کہ غیر مقلدین کے اصول اور دلائل تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے طریقۂ استنباط اور تراجم وابواب ہی سے رد ہو جاتے ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کثرت سے اقوال صحابہ، تابعین اور ائمۂ مجتہدین کے استنباط ذکر کر کے غیر مقلدین کو تقلید کی ہی دعوت دیتے ہیں اور سلف پر مکمل اعتماد کر کے غیر مقلدین سے اپنی بیزاری ظاہر کر چکے ہیں، لہذا ان کے مجتہد مطلق ہونے سے بھی غیر مقلدیت کو کوئی فائدہ نہیں پہونچ سکتا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ مجتہد مطلق کے شرائط میں ہی اجماع، قیاس، قول صحابی، اختلاف ائمہ اور علم عربیت سے مکمل واقف ہونا لازمی اور ضروری ہے، جب کہ غیر مقلدین قیاس واستنباط کے سخت مخالف ہیں۔

لہذا بندہ کی رائے امام بخاری کے مجتہد مطلق ہونے کی ہے، علامہ کشمیری، حضرت شیخ الحدیث اور علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہم کی رائے عالی بھی یہی ہے اور حضرت مولانا سرفراز صفدر صاحب نے آپ کے مجتہد مطلق ہونے پر جو اشکالات کئے ہیں اس کے جوابات بھی آگے نقل کئے جائیں گے۔ (ان شاء اللہ تعالیٰ)

چنانچہ علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: واعلم ان البخاری مجتهد لا ریب فیه ، وما اشتهر انه شافعی فلموافقته ایاه فی المسائل المشهورة والا فموافقته للامام الاعظم لیس اقل مما وافق فیه الشافعی وکونه من تلامذة الحمیدی لا ینفع لانه من تلامذة اسحاق بن راهویه ایضًا وهو حنفی فعده شافعیا باعتبار الطبقة لیس باولی من عده حنفیا الخ..(مقدمة فیض الباری: ۵۸/۱)

بے شک امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مجتہد مطلق ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں ہے اور عام طور پر جو مشہور ہوا ہے کہ وہ شافعی المذہب ہیں، وہ اس وجہ سے ہے کہ مسائل مشہورہ (مثلا رفع یدین اور جہر بالتامین وغیرہ) میں ان کا مذہب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کے موافق ہے؛ مگر یہ موافقت ان کے شافعی ہونے کی دلیل نہیں ہے، اس لئے کہ جتنے مسائل میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی موافقت کی ہے ان سے کم مسائل میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی موافقت نہیں کی؛ بلکہ زیادہ مسائل میں انہوں نے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی موافقت کی ہے، نیز یہ کہنا بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے شافعی ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ امام حمیدی کے شاگرد ہیں کیوں کہ وہ امام اسحاق بن راہویہ حنفی کے بھی شاگرد ہیں، نیز کثیر مسائل میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی مخالفت کی ہے۔

شیخ الحدیث رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مجتہد مطلق تھے، چنانچہ تفصیل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: اختلف اهل العلم فی مسالك ائمة الحدیث فبعضهم عدوا کلهم من المجتهدین وآخرون کلهم من المقلدین والاوجه عندی ان فیه تفصیلا...وکذلك البخاری رحمه اللّٰه علیه المعروف

انـه شـافـعی ولذا عدوه فی طبقات الشافعية والاوجه عندی انه مجتهد مستقل کـمـا یـظهـر مـن امـعـان النظر فی الصحيح .... وهذا علی تقدير تسليم وجود المجتهد المطلق بعد ائمة الاربعة والمسئلة خلافية شهيرة.

(مقدمة الكوكب الدری : ج/۱، ص :۱۲-۱۶،لامع الدراری:ج: ۱،ص: ۱۵)

''اہل علم نے ائمہ حدیث کے مذاہب کے بارے میں اختلاف کیا ہے،بعض نے سب کومجتہدین شمار کیا ہے اور بعض نے سب کومقلدین میں شمار کیا ہے،لیکن میرے نزدیک راجح بات یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہے:اوراسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں مشہورتو یہ ہے کہ وہ شافعی ہیں،اسی وجہ سے ان کوطبقات شافعیہ میں شمار کیا ہے،لیکن راجح میرے نزدیک یہ ہے کہ وہ مجتہد مطلق ہیں،جیسا کہ ان کی کتاب میں دقیق نظر سے معلوم ہوجاتا ہے،لیکن یہ اس وقت ہے کہ اگر مجتہد مطلق کا وجود ائمہ اربعہ کے بعد بھی مان لیا جائے اورتسلیم کرلیا جائے اور یہ ایک مشہوراختلافی مسئلہ ہے۔''

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مجتہد مطلق ہے ؛ چنانچہ فرماتے ہیں: امـا الامـام البـخـاری ؛ فـقـال تاج الدين السبكی فی الطبقات وحـكـاه الشـاه ولی الله فی الانصاف ايضا انه شافعی لانه تفقه علی الحميدی، والـحـمـيـدی تـفـقه علی الامام الشافعی. قال شيخنا : هذا القدر لايكفی لكونه شـافعيا؛كيف! ولو كان هذا المدار علی هذا ، لادعی غيره انه حنفی لانه تخرج عـلـی اسـحـاق بـن راهـويـه وغيـره مـن شيـوخه ليسوا بهذا المثابة بل فی منزلة الـمـفـيـديـن فـقـط ولـم تتـقوم بهم حقيقة واما اسحاق بن راهويه فهو من كبار شيـوخـه وهـو مـن اخـص اصحاب عبد الله بن مبارك وهو من اخص اصحاب الامام ابی حنيفة.

غیـر ان الـحق ان البخاری امام مجتهد و کثیرا ما یوافق اجتهاده الامام ابا حنیفة الا انه وافق اجتهاده الامام الشافعی فی عدة مسائل مشهورة من العبادات کـمسـئـلة قـرأة الفاتحة خلف الامام ومسئلة رفع الیدین ومسئلة الجهر بآمین ولایخفی هذا علی من استقری کتابه الصحیح وتتبع فی آراء ہ.

(معارف السنن : ۱/ ۲۱)

حضرت مولانا شمس الضحیٰ مظاہری مدظلہ نے تلخیص البخاری میں تفصیلا ذکرکیا ہے کہ تاج الدین سبکی نے اپنی کتاب طبقات شافعیہ میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کوشوافع میں شمار کیا ہے،لیکن یہ صرف اس بات پر مبنی ہے کہ خلافیات مثلا رفع یدین اورقرأت خلف الامام وغیرہ میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ امام شافعی کی موافقت کرتے ہیں اور کرابیسی،ابوثور اورزعفرانی وغیرہ جن شوافع سے امام نے احادیث سنی ہیں اورفقہ میں امام حمیدی سے استفادہ کیا ہے، کیوں کہ یہ تمام حضرات امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے شاگرد ہیں،اس لئے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بھی شافعی شمار ہوئے ،دوسری طرف امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا بیان ہے کہ میں نے بغداد میں امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے پاس آٹھ مرتبہ حاضری دی تھی،اس وجہ سے علامہ ابوالحسن بن العراقی نے دعوی کیا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ حنبلی ہیں،اس کی تائیداس بات سے ہوتی ہے کہ آخری مرتبہ جب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بغداد سے روانہ ہوئے تو اس پر امام احمد نے اظہارافسوس کیا اوراجازت دینے میں تامل بھی فرمایا،اصل میں بعض فقہی مسائل میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے موافقت کی وجہ سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کوشافعی کہتے ہیں اوربعض قرائن سے انہیں حنبلی کہا جاسکتا ہے اوراسحاق بن راہویہ کے شاگرد ہونے کی وجہ سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کوحنفی کہا جاسکتا ہے اورپھر بہت سارے مسائل میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے شوافع کی مخالفت اوراحناف کی تائید کی ہے اورجس طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ

نے احناف سے اختلاف کیا ہے اسی طرح شوافع سے بھی اختلاف کیا ہے، آخر میں فرماتے ہیں کہ حقیقت یہ ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے تراجم ابواب میں جو باریک نظری پائی جاتی ہے اس کے پیش نظر ان کو کسی فقہی مسلک کا پابند نہیں کہا جا سکتا، وہ کسی مسلک کے متبع نہ تھے، خود ایک مجتہد کی شان رکھتے تھے۔ (تلخیص البخاری: ۱/ ۴۷)

امام بخاریؒ میں اجتہاد مطلق کے شرائط علی وجہ الاتم پائے جاتے ہیں۔ علوم قرآنی، حدیث، ناسخ ومنسوخ، اقوال صحابہ، تابعین وفقہاء، اصول فقہ میں مہارت۔

(فیض الباری: ۴۰/م ۱۴۶)

واعلم أن المصنف رحمه الله تعالى سبّاق غاياتٍ، وصاحب آيات، في وضع التراجم، لم يُسبَق به أحد من المتقدمين، ولم يستطع أن يحاكيَه أحد من المتأخرين، فكان هو الفاتح لذلك الباب، وصار هو الخاتم، وضع في كل ترجمة آيات تناسبها، وربما استقصاها مما يتعلق من هذا الباب، نبه على مسائل الفروع وطرق استنباطها من الحديث، مع الإيماء إلى مختاراته، وعلم مظان أبواب الفقه في القرآن، بل أقامها منه، ودل على طرق التأنيس من القرآن، وبه يتضح ربط الفقه والحديث والقرآن بعضه مع بعض.

ومن رفعة اجتهاده ودقته في الاجتهاديات وبسطها في التراجم؛ قيل: إن فقه البخاري في تراجمه، فكان في تراجم المصنف علوم متفرقة من الفقه وأصوله والكلام، أومأ إليها بغاية إيجاز واختصار، قلّ من يهتدي إليها.

یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ تراجم قائم کرنے میں مصنفؒ نتائج وغایات تک سبقت کرنے والے اور دلیل میں آیات پیش کرنے والے ہیں اور یہ ایسا ملکہ ہے کہ نہ متقدمین میں سے کوئی اس باب میں سبقت لے گیا اور نہ ہی متأخرین میں سے کوئی آپ کی نقل

کرسکتا ہے، گویا وہ ہی اس باب کے فاتح اور خاتم ہے، ہر ترجمہ میں اس کے مناسب آیات پیش کرتے ہیں اور بسا اوقات اس باب سے متعلق مسائل میں آیات ہی سے تحقیق پیش کرتے ہیں، فروعی وجزوی مسائل اور اس کے حدیث سے طریقۂ استنباط پر تنبیہ کرتے ہیں، لگے ہاتھوں قول مختار کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قرآن میں ابواب فقہ کے مواقع ومظان بھی بتلاتے ہیں بلکہ قرآن ہی سے ابواب قائم کرتے ہیں اور قرآن سے طریقۂ استئناس کی رہنمائی کرتے ہیں جس سے قرآن، حدیث وفقہ کا آپسی ربط واضح ہوتا ہے۔

مجتہد فیہا مسائل میں ان کے بلند پایہ اور دقیق وعمیق اجتہاد کی بناء پر ہی کہا جاتا ہے: فقه البخاری في تراجمه کیوں کہ ان کے تراجم میں فقہ، اصول فقہ وکلام کے متفرق علوم بھرے ہوئے ہیں، جس کی طرف وہ اس انداز سے ایجاز واختصار ملحوظ رکھتے ہوئے اشارہ کرتے ہیں جس کی طرف بہت کم لوگ راہیاب وکامیاب ہوسکتے ہیں۔

امام بخاریؒ نے بعض مسائل اصولیہ بخاری شریف ”کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ“ میں ذکر کیے ہیں جس میں مصادر تشریعیہ کا ذکر ہے، حافظ ابن حجر نے امام بخاری کی عبارت سے یہ اخذ کیا کہ انہوں نے مستقل کتاب بھی الاعتصام کے عنوان سے لکھی ہے، امام بخاری نے حدیث: ۱۷۲۷ کے ماتحت لکھا ہے کہ ”قال ابوعبد الله: وقع هنا يغنيكم وانما هو نعشكم ينظر فى اصل كتاب الاعتصام - كانه كان فى هذه الحالة غائبا عنه فامر بمراجعته وان يصلح منه. (فتح الباری : ۲٤٦/۱۳)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مجتہد مطلق کی حیثیت سے

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اصول فقہ کی تمام ابحاث سے بحث کی ہے جس میں الفاظ کی دلالت وضوح واجمال، مطلق ومقید، خاص وعام، ناسخ ومنسوخ، دلالت امرونہی،

تعارض وترجیح ،قیاس وعلت ،استحسان ،عرف ،استصحاب، شرائع من قبلنا ،قول صحابی ،فعل صحابی ،براءت اصلیہ وغیرہ تمام امور سے تراجم میں بحث کی ہے۔

قیاس جو اجتہاد کی اہم بحث ہے اس سلسلے میں پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے مدرسۂ حنفیہ میں قیاس وعلت اور متعلقات علت کی تعلیم ابتداء میں حاصل کی تھی ،البتہ مدرسہ حدیث سے تعلق کی وجہ سے آپ قیاس کے زیادہ توسع کے قائل نہیں ہے۔ علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یہ عجیب بات ہے؛ بلکہ امام بخاریؒ خود کثرت قیاس کے باوجود قائلین قیاس کے ساتھ تشدد سے کام لے رہے ہیں، میرے نزدیک اس کا راز یہ ہے کہ وہ تنقیح مناط پر عمل کررہے ہیں جو قیاس نہیں ہے۔(فیض الباری:ص/۴۰)

کچھ حضرات نے امام بخاریؒ کے مجتہد مطلق ہونے پر یہ اعتراض کیا ہے کہ ان کے اجتہادات اور فقہ وفتاوی کہاں ہے؟ صرف تراجم بخاری ،الادب المفرد اور دو چھوٹے رسائل رفع الیدین فی الصلوۃ وقراءت خلف الامام کے ذریعہ ہم کو آپ کی فقہ کا علم ہوتا ہے، آپ نے فقہ واصول فقہ میں کوئی صریح کارنامہ تو چھوڑا ہی نہیں ہے اور تراجم میں بھی ہوسکتا ہے کہ آپ نے صرف کسی ایک قول کے دلائل ذکر کئے ،خود ان کے قائل ہونے کی صراحت تو کی نہیں ہے پھر اس کا انتساب آپ کی طرف کیسے صحیح ہوسکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاریؒ کا مقصد صرف احادیث کو پیش کرنا نہیں ہے ورنہ وہ امام مسلم کی طرح سرد روایات سے ہی کام لیتے ،آپ نے روایات کی صحت کے التزام کے ساتھ تراجم لگا کر استنباط مسائل کی طرف خصوصی توجہ دی ہے، اسی لئے تعلیقات اور بغیر سند کے متن اور کبھی صرف ترجمۃ الباب ،کبھی صحیح حدیث کا ترجمہ ضعیف سے (جو معنی مخالف ہو یا مزید بیان ہو) اس کو ذکر کیا، اور آیات قرآنیہ ،اقوال صحابہ وآثار تابعین سے بھی کتاب کو مزین کیا، ساتھ

میں تکرار روایات بھی کثرت سے کیا، یہ سب آپ کی فقہ واجتہاد کی طرف ہی تو اشارہ ہے۔

نیز طریقۂ استنباط میں آپ نے اصول فقہ، قواعد فقہیہ اور مقاصد شریعت کو بھی ملحوظ رکھا ہے، جس کا ذکر آگے تفصیل سے آرہا ہے۔

علامہ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں کہ امام کا اصل موضوع تو حدیث صحیح ہی تھا: فانه رأى ان لايخليه القواعد الفقهية والنكت الحكمية فاستخرج بفهمه من المتون معانى كثيرة فرقها فى ابواب الكتاب بحسب تناسبها واعتنى فيه بآيات الاحكام فانتزع منها الدلالات البديعة وسلك فى الاشارة الى تفسيرها السبل الوسيعة.

(هدى السارى :ص/٨)

امام بخاریؒ مکاتب کے بیان میں ترجمہ قائم کرتے ہیں: باب اثم من قذف مملوكه. کتاب الجہاد میں: باب جوائز الوفد اور باب انتقام الرب عزوجل من خلقه بالقحط اذا انتهكت محارمه کے عنوان سے باب لائے ہیں لیکن کسی میں بھی کوئی آیت، حدیث یا صحابی کے فتوی کو نقل نہیں کرتے ہیں۔ (فقہ الامام البخاری:۱/۸۳)

جن حضرات نے عدم تبییض کا عذر پیش کیا ہے ان کا ابن حجرؒ نے رد کردیا ہے: بأن قائل هذا غافل عن مقاصد البخارى الدقيقة. (ہدی الساری:ص/۱۲) علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: ان البخارى اراد فى ذلك بيان الحكم الشرعى فى المسئلة بدون افادة الدليل. (فیض الباری مقدمہ:ص/۴۲)

کچھ تراجم ایسے ضرور ہیں جن میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کیا حکم فقہی بیان کرنا چاہتے ہیں اس کی وضاحت نہیں ہے، کیونکہ اس کو استفہام کے ساتھ ذکر کرتے ہیں، کبھی حکم قطعی نہیں ہوتا، کبھی وجوب یا حرمت پر دلیل قاطع ذکر کرتے ہیں، لیکن ترجمہ میں کوئی اشارہ حکم کی طرف نہیں ہوتا ہے، بلکہ صرف مسئلہ ذکر کرتے ہیں تو یہ اقوال بخاری کی طرف منسوب

کرنا مناسب نہیں ہے۔

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: ”وقد ينقل آثاراً متعارضة تنبيهاً على موضع الخلاف وعدم بته بجانب، فإذا لم يتكلم من جانبه بحرف وأراد أن يدل عليه من ألفاظ الحديث وقطعات الآثار؛ عز تحصيل مراده لامحالة، فلم يدرك إلى الآن ماذا مراده إلا على سبيل الحزر والتخمين ، ولذا تجدهم يختلفون في تحقيق مراده ، ويُعْرقون فيه جبينهم، ثم لاينكشف الأمر على جليته“.

(فیض الباری: ٤٠)

”اور کبھی متعارض آثار نقل کرتے ہیں جس میں موضع اختلاف اور کسی ایک جانب کے یقینی طور پر راجح نہ ہونے پر تنبیہ ہوتی ہے، جب وہ کسی ایک پہلو پر کلام نہ کریں اور حدیث کے الفاظ یا آثار کے اجزاء سے اس پر دلالت کا ارادہ کریں تو وہ یقیناً اپنی مراد کے حصول میں کامیاب ہوجاتے ہیں، ابھی تک یہ معلوم نہ ہوسکا کہ ان کی مراد کیا ہے؟ اور جو کچھ بیان کیا جاتا ہے وہ تخمینہ و اندازہ ہے، اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ ان کی مراد کی تحقیق میں علماء اختلاف کرتے ہیں اور عرق جبیں بہادیتے ہیں پھر بھی حل صاف طور پر کھل کر سامنے نہیں آتا۔“

اگرچہ کتاب سولہ سال کی مدت میں تمام ہوگئی مگر نظر ثانی اور اضافہ کا سلسلہ اخیر دم تک برابر جاری رہا، یہی وجہ ہے کہ فربری کے نسخہ میں؛ جنہوں نے اس کو امام بخاری سے بعد میں سنا ہے، حماد بن شاکر کے نسخہ سے دوسو اور ابراہیم بن معقل کے نسخہ سے تین سو حدیثیں زیادہ مروی ہیں۔ (تدریب الراوی: ص/۳۰)

صحیح بخاری کے موجودہ نسخے میں جو حدیث اور ترجمۃ الباب میں بہت سے مقامات پر

بے ربطی اور سوء ترتیب نظر آتی ہے اور جس کی شکایت شاہ ولی اللہؒ نے اپنے مکتوبات (ص/۱۷۱) میں کی ہے،اس کی اصل وجہ بھی یہی ہے کہ بعض مقامات پر امام ممدوح نے اضافہ کرنا چاہا تھا مگر اس کا موقع نہ مل سکا چنانچہ کہیں باب قائم کرلیا تھا مگر اس کے تحت حدیث درج کرنے کی نوبت نہ آئی، کہیں حدیث لکھ لی تھی لیکن باب قائم نہ کرسکے تھے، بہرحال کتاب کے بہت سے مقامات اسی طرح تشنۂ تکمیل ہی تھے کہ امام بخاری نے اس دار فانی سے عالم جاودانی کو رحلت فرمائی، بعد میں ناسخین نے اپنی صوابدید کے مطابق جن ابواب میں چاہا ان حدیثوں کو نقل کردیا، چنانچہ حافظ ابوالولید باجی ، اپنی کتاب اسماء رجال البخاری کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

''ہم سے حافظ ابوذر ہروی نے بیان کیا کہ ہمیں ابواسحاق مستملی نے بتایا کہ میں نے صحیح بخاری کو اس کے اصل نسخہ سے جو فربری کے پاس موجود تھا نقل کیا تو میں نے دیکھا کہ اس میں بعض چیزیں تو ناتمام ہیں اور بعض چیزوں کی تبییض ہوچکی ہے، چنانچہ بعض تراجم ابواب ایسے تھے کہ ان کے بعد کچھ درج نہ تھا اور بعض حدیثیں ایسی تھی کہ ان پر ابواب نہ تھے، پھر ہم نے ان میں سے بعض کو بعض کے ساتھ ملا دیا۔''

باجی کہتے ہیں کہ اس بیان کی صحت کا پتہ اس بات سے بھی چلتا ہے کہ ابواسحاق مستملی ، ابومحمد سرخسی ،ابوالہیثم کشمیہنی اور ابوزید مروزی نے جو صحیح بخاری کی روایتیں کی ہیں ان سب کی روایتوں میں باہم تقدیم وتاخیر کا اختلاف ہے حالانکہ اصل نسخہ جس سے سب نے نقل کیا ایک ہی ہے، یہ اختلاف اس لئے ہوا کہ ہر ایک نے جو کچھ کتاب کے حاشیہ پر یا اس کے ساتھ کسی پرچہ پر کچھ لکھا ہوا پایا اس کو اپنے اندازے سے کہ یہ عبارت فلانی جگہ کی ہونی چاہئے اسی جگہ

نقل کردیا، چنانچہ یہ چیز اس سے ظاہر ہوتی ہے کہ آپ دیکھ رہے ہیں کہ دو اور دو سے زائد ترجمۃ الباب یکجا لکھے ہوئے ہیں مگر ان میں حدیثیں نہیں ہیں۔

باجی کا بیان ہے کہ یہ چیز میں نے یہاں اس لئے ذکر کی ہے کہ ہمارے اہل وطن ایسے معنی کے دھن میں لگے رہتے ہیں کہ جس سے ترجمۃ الباب اور حدیث میں باہمی ربط قائم ہو سکے اور وہ اس سلسلہ میں بیجا تاویلات کی بلاوجہ تکلیف اٹھاتے ہیں"۔

(امام ابن ماجہ اور علم حدیث:۲۱۳)

ائمہ مجتہدین سے عدم موافقت:

امام بخاریؒ کے مجتہد ہونے کی ایک قوی دلیل یہ بھی ہے کہ آپ نے بہت سے مسائل میں اصولی اختلاف کے ساتھ ائمۂ اربعہ اور دیگر مجتہدین کی مخالفت کی ہے۔

علامہ ابن ابی لیلی کی مخالفت: باب من اقام البينة بعد اليمين (قبل حديث: ۲٦۸۰) میں آپ کی مخالفت کی ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: وفيه الاشارة الى الرد على ابن ابى ليلى . (فتح البارى: ۲۸۸/۵،عمدة القارى: ۱۱/ ۱۷۳)

امام ابوحنیفہؒ کی مخالفت: باب ليس على المسلم فى فرسه صدقة. (كتاب الزكوة: قبل حديث: ۱٤٦۲) (۲) باب من لم ير عليه اذا اعتكف صوما. (كتاب الاعتكاف قبل حديث: ۲۰٤۲) (۳) باب اشعار البدن. (كتاب الحج قبل حديث: ۱٦۹۹) احناف کا مذہب حضرت ابن عباس اور حضرت عائشۃ رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ (مبسوط: ۱۱۵/۳) قال ابن نجيم، قال الطحاوى: انما كره ابو حنيفة الاشعار المحدث الذى يفعل على وجه المبالغة ، ويخاف منه السراية الى الموت ، لامطلق الاشعار. (البحر الرائق: ۳۹۱/۲)

امام اوزاعی کی مخالفت: باب اذا قتل نفسه خطأ فلا دية له. (كتاب الديات قبل حديث: ٦٨٩١) امام اوزاعی عاقلہ پر دیت کے وجوب کے قائل ہیں۔(فتح الباری:۱۲/ ۲۱۹)

حضرت لیثؒ وامام مالکؒ کی بھی مخالفت کی ہے : باب الحج والنذور عن الميت والرجل يحج عن المرأة، (كتاب جزاء الصيد: قبل حديث:١٨٥٢)(فتح الباری :٦٦/٤) اسی طرح باب هبة المرأة لغير زوجها کے ضمن میں ابن حجرؒ فرماتے ہیں:

وعن مالك لايجوز لها ان تعطى بغير اذن زوجها ولو كانت رشيدة الا من الثلث، وعن الليث لايجوز مطلقا الا فى الشئ التافه.(فتح الباری : ٢١٨/٥)

امام شافعیؒ کی مخالفت: باب ماجاء فى التقصير وكم يقيم حتى يقصر. (كتاب تقصير الصلاة قبل حديث: ١٠٨٠) میں امام بخاریؒ نے ۱۹/ دن والی روایت کو ترجیح دی ہے، وقد خالف فى ذلك الشافعى وغيره .(خطابی اعلام الحدیث: ٦٢٤/١)

باب من قال لا رضاع بعد حولين، وما يحرم من قليل الرضاع وكثيره. (كتاب النكاح: قبل حديث: ٥١٠٢) امام بخاریؒ نے جمہور کی موافقت کی ہےاور امام شافعیؒ کی خمس رضعات والی روایت کی مخالفت کی ہے۔(فتح الباری:۹/ ۱۴۷)

باب قول الله تعالى: وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله (كتاب الزكوة قبل حديث: ١٤٦٨) میں زکوۃ کی کسی بھی صنف کے جواز کی طرف جمہور کے قول کی تائید کی ہے،اور امام شافعیؒ کے تمام اصناف کے وجوب والے قول کی نفی کی ہے۔

ابن حجرؒ فرماتے ہیں: وفيه مصير منه الى ان اللام فى قوله (للفقراء) لبيان المصرف لا للتمليك . فلوصرف الزكوة فى صنف واحد كفى.

(فتح الباری : ٣٣٢/٣)

فقراء کو زکوۃ کی تقسیم کرنے کے سلسلے میں ابو عبید کی مخالفت کی ہے: وتُـرد الـفـقـراء حيـث كـانوا. (كتاب الزكوة قبل حديث: ١٤٩٦) امام بخاریؒ مطلقا نقل زکوۃ کے قائل ہیں، اور ابو عبید نے اسی شہر کے فقراء کو اولیت دی ہے، " ان اهل كل بلد من البلدان اومـاء مـن الـميـاه احـق بـصـدقتهـم مـادام فيهم من ذوى الحـاجة واحد فمـا فوق. (كتاب الاموال : ٥٨٩)

اسحاق بن راہویہ کی مخالفت: (١) بـاب فی الركاز الخمس (كتاب الزكوة قبل حـديث: ١٤٩٩) میں امام بخاریؒ نے صرف رکاز نکالنے سے ہی وجوب اخذ خمس کے مسئلہ میں جمہور کی موافقت کی ہے اور اسحاق کی مخالفت کی ہے۔ علامہ خطابی فرماتے ہیں: وجـعـلـه بـعـضهـم مـالا مستفادا ينتظر به الحول فيخرج منه الحق حينئذ وهو احد اقاول الشافعي واليه ذهب اسحاق بن راهويه. (اعلام الحديث: ٨٢٠/٢)

(٢) باب من اجرى امر الامصار على ما يتعارفون بينهم فى البيوع.

(كتاب البيوع قبل حديث: ٢٢١٠)

امام بخاریؒ نے بیع مرابحہ کو جائز قرار دیا اور اسحاق نے فرمایا کہ بیع مردود ہے جائز نہیں ہے، ایک روایت میں ہے کہ مکروہ قرار دیا۔ (شرح ابن بطال: ٣٣٣/٦)

امام احمد کی مخالفت: (ا) بـاب اذا قـام الرجل عن يسار الامام (كتاب الاذان قبل حـديث :٦٩٨) امام بخاریؒ نے جمہور کی موافقت کی اور امام احمدؒ کی مخالفت کی ہے، قـال ابن حـجـر: وجـه الدلالة من حديث ابن عباس المذكور انه ﷺ لم يبطل صلاة ابن عبـاس مـع كـونـه قـام عن يساره اولا، وعن احمد تبطل، لانه ﷺ لم يقره على ذلك، والاول هو قول الجمهور. (فتح البارى :١٩١/٢)

(٢) بـاب وقـت الجمعة اذا زالت الشمس (كتـاب الـجمعة قبل حديث ٩١٣)
اس مسئلہ میں امام بخاریؒ نے جمہور کی موافقت کی اور امام احمدؒ کی مخالفت کی ہے۔شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں: " **وبـه قـال اكثر الأئمة خلافا لاحمد فى بعض اقواله حيث جوز اقامتها قبل الزوال.** (شرح تراجم ابواب البخارى: ٢٦)

(٣) بـاب الـحـجامة والقئ للصائم (كتـاب الـصوم قبل حديث ١٩٣٨) **امام احمد** حجامت سے روزہ ٹوٹ جانے کا حکم لگاتے ہیں، امام بخاریؒ جمہور کی موافقت کر رہے ہیں۔
(فتح الباری:۴/۱۷۴)

یہ چند مثالیں اس لئے پیش کر رہا ہوں تاکہ واضح ہو کہ امام بخاریؒ کسی متعین امام کی تقلید نہیں کرتے تھے بلکہ آپ کے طریقۂ استنباط کے اصول وقواعد کی روشنی میں جو دلیل آپ کو قوی معلوم ہوتی اس پر عمل پیرا ہوتے تھے۔

جمہور کی مخالفت: بہت سارے مسائل وہ بھی ہیں جن میں امام بخاریؒ تفرد سے کام لیتے ہوئے جمہور کی مخالفت کرتے ہیں۔

علامہ نزار الحمدانی نے اپنے رسالے " **فـقـه الامـام البخارى فى الحج والصيام من جامعه الصحيح** " میں صرف حج کے ۲۳ مسائل اور روزے کے ۱۱ مسائل ذکر کئے ہیں، جن میں آپ نے جمہور کی مخالفت کی ہے۔

یہ تفردات بھی آپ کے مجتہد مطلق ہونے کی دلیل ہے، اگرچہ کچھ مسائل میں امام بخاریؒ کے دلائل جمہور کے مقابلے میں کمزور ہیں: **(١) بـاب الـمـاء الذي يغسل به شعر الانسان** (كتـاب الـوضوء قبل حديث : ١٧٠) امام بخاریؒ کے ترجمہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ سؤر کلب کی طہارت کے قائل ہیں، **والظاهر من تصرف المصنف انه يقول بطهارته.**

(فتح البارى : ٢٧٢/١)

(٢) باب من یر الوضوء الا من المخرجین من القبل و الدبر.

(کتاب الوضوء قبل حدیث :١٧٦)

اس باب میں پانچ روایات سے امام بخاریؒ نے استدلال کیا ہے کہ سبیلین سے نکلنے والی چیزوں سے بھی وضوء ٹوٹ جائے گا، ان کے علاوہ خون، پچھنہ، ضحک فی الصلوۃ اور مس ذکر وغیرہ سے وضوء نہیں ٹوٹے گا۔(فقہ الامام البخاری فی الوضوء والغسل :ص/٣-٧٧ ، شرح تراجم ابواب البخاری:ص/٨١)

(٣) باب فرض مواقیت الحج والعمرة (کتاب الحج قبل حدیث :١٥٢٥)

(٤) باب جلود المیتة قبل ان تدبغ (کتاب البیوع قبل حدیث: ٢٢٢١)

(٥) باب مایجوز من الاشتراط والثنیا فی الاقرار (کتاب الشروط قبل حدیث:٢٧٣٦)

(٦) باب یعطی فی الکفارة عشرة مساکین قریبا کان او بعیدا (کتاب کفارات الأیمان : قبل حدیث: ٦٧١١)

(٧) جواز قراء ة القرآن للحائض والجنب (فتح الباری :٤٠٧/١)

(٨) جواز سجود التلاوة بغیر وضوء (فتح الباري :٥٥٣/٢)

(٩) عدم وجوب الغسل من الجماع اذا لم ینزل، لکنه یری الاغتسال من باب الاحتیاط.

(١٠) عدم نجاسة السمن الذائب اذا وقعت فیه فارة (فتح الباري :٦٦٨/٩)

(١١) عدم القضاء علی من جامع فی نهار رمضان علی الرغم من وجوب الکفارة علیه. (١٨٥/١)

وقد ذكر الدكتور عبد الغني عبدالخالق عددا من الاحكام التي يقول به البخاري رحمه الله تعالىٰ او توخذ من صحيحه ،و بعضها مما خالف به جمهور الفقهاء، نذكر منها مثلا " لاينجس الماء بوقوع الرجس فيه الا بالتغير ، قل الماء او اكثر ، يجوز تأخير الصلاة عن وقتها لمصلحة القتال ، والتحفظ من العدو، يجوز القنوت قبل الركوع وبعده، يجوز اداء الزكاة من الزوجة لزوجها وأيتامها واعطاؤها لمن يريد الحج وللفقراء أينما كانوا ، ولايجوز شراء المتصدق صدقته.

لايجب احتجاب المرأة من المملوك ، سواء أكان ملكا لها ام لغيرها، يجوز خدمة المرأة للرجال وقيامها عليهم ولو كانت عروسا، ويجوز عيادة النساء للمرضى من الرجال كما فطر عليه اهل القرى والبوادى ."

(الامام بخاری وصحیحه: ١٤٦)

یہ تو ہم نے جزئیات وفروعات فقہیہ کی مثالیں پیش کی ہیں جس سے کسی کو یہ اشتباہ ہوسکتا ہے کہ جزئیات میں تو ائمہ مجتہدین کے شاگردوں نے بھی باوجود اصول میں موافق ہوتے ہوئے اپنے ائمہ سے اختلاف کیا ہے، مجتہد کو جو چیز دوسرے سے ممتاز کرتی ہے وہ تو اصول اور منہج کا اختلاف ہے،لہذا آنے والے صفحات میں ہم امام بخاریؒ کے ائمہ مجتہدین سے اصولی اختلاف کو بھی واضح کریں گے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ودیگر مجتہدین سابقین کا منہجی تقابل

امام بخاریؒ کے منہج کا جب سابق مدارس فقہیہ سے تقابل کرتے ہیں تو آپ کا منہج اہل حدیث فقہاء کے منہج سے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے۔

حدیث شریف اور خبر واحد صحیح سے استدلال کرنے یا اس کے قبول کرنے میں عدم تشدد، کڑی شرطوں کا ضروری نہ ہونا، خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی قبول کرنا اور کتاب اللہ کے عام کی حدیث کے ذریعہ تخصیص کرنا، قیاس ورائے سے دوری، حیلوں سے کنارہ کشی، فرضی مسائل اور ان کے احتمالات پیدا نہ کرنا وغیرہ امور میں وہ محدثین کے طریقہ پر گامزن ہیں۔

لیکن ایسا بھی ہوا ہے کہ باوجود مدرسہ اہل حدیث سے قربت کے کئی مسائل میں آپ نے فقہائے محدثین سے اختلاف بھی کیا ہے۔ چونکہ امام بخاریؒ نے حدیث شریف کی صحت وسقم کی تمیز کرنے میں مہارت تامہ حاصل کر لی تھی، رجال پر بھی آپ کی سخت پکڑ تھی، لہذا مدرسۂ اہل حدیث کی مخالفت کرنے پر آپ کو جرأت حاصل تھی۔

قرآن وحدیث کی فقاہت میں آپ کی گہری نظر، باریک بینی اور قوت فکریہ کے تسلسل نے اہل حدیث علماء سے آپ کو امتیازی شان عطاء فرمائی تھی، جو صرف نصوص کے ظاہر سے استدلال کرتے تھے۔

اصولی اختلاف:

(۱) حدیث مرسل سے استدلال کرنے میں امام بخاریؒ نے حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کی مخالفت کی اور طریقۂ محدثین کی موافقت کی ہے۔

(۲) قیاس کو قابل حجت ماننے میں (نص کے خلاف نہ ہونے کی شرط کے ساتھ) فقہاء کی موافقت تو کی ہے، لیکن اس کے عدم توسع میں طریقۂ محدثین کی بھی موافقت کی ہے۔

(۳) قول صحابی کے حجت نہ ہونے میں امام شافعیؒ وامام احمد کی موافقت کی اور حنفیہ، مالکیہ اوراسحاق کی مخالفت کی۔

(۴) شرائع من قبلنا سے استدلال کرنے میں حنفیہ، مالکیہ اور اسحاق کی موافقت کی اورشافعیہ واحمد کی (ایک روایت کے مطابق) مخالفت کی۔

(۵) امام بخاریؒ اجماع کی حجیت کے قائل ہونے کے باوجود بخاری شریف میں اس سے استدلال کرتے نظر نہیں آتے ہیں، جبکہ محدثین کی کتابوں میں اجماع کا کثرت سے ذکر ہے، گویا امام بخاریؒ اجماع کے ثبوت کو مشکل سمجھ رہے ہیں؛ لہذا ثبوت اجماع کی قطعیت کے بغیر اس سے تساہل برتنا مناسب نہیں سمجھتے ہیں۔

(۶) استصحاب کو دلیل کے طور پر مطلق قبول کرنے میں وہ دیگر فقہاء کی موافقت کرتے ہیں اور احناف کی مخالفت کرتے ہیں، احناف نے نفی اصلی میں استصحاب کو قابل حجت سمجھا ہے نہ کہ اثبات حکم میں۔ (گویہ استصحاب احناف کے نزدیک حجت قاصرہ ہے)

(۷) امام بخاریؒ مصلحت شرعیہ اور مقاصد قبول کرنے کے سلسلے میں عام فقہاء کے موافق ہیں لیکن مالکیہ کی طرح ظاہری نص کے مخالف ہونے کی صورت میں مصلحت کا اعتبار نہیں کرتے ہیں، البتہ لوگوں کے الفاظ اور معاملات میں اعتبار کرتے ہیں۔

(۸) سد ذرائع سے استدلال میں امام بخاریؒ توسع سے کام نہیں لے رہے ہیں، اس سلسلے میں وہ احناف، شافعیہ اور اسحاق کے موافق ہیں۔

(۹) غلط فہمی کی بنیاد پر بعض احناف کے حیلے امام بخاریؒ کو پسند نہیں ہے۔ اس کے انکار اور ابطال میں جمہور کی طرح وہ متشدد ہے۔

(۱۰) اہل مدینہ کو قابل حجت سمجھنے میں امام بخاریؒ مالکیہ سے متفق نہیں ہے۔

(۱۱) واجب اور فرض کے درمیان تفریق نہ کرنے میں آپ نے جمہور کی موافقت کرتے ہوئے احناف کی مخالفت کی ہے۔ احناف مطلق فرق نہیں کرتے ہیں بلکہ اعتقاد اور عمل کا فرق کرتے ہیں، امام صاحب نے فرمایا کہ الفرق بین الواجب والفرض کما بین السماء والارض. (فتح الملهم كتاب الإيمان)

(۱۲) اکثر فقہاء کراہت اور حرمت کے درمیان فرق کرتے ہیں، امام بخاریؒ دونوں کو ایک معنیٰ میں لیتے ہیں، شارع نے بھی بعض نصوص میں یہ استعمال کیا ہے۔

(۱۳) شروط جعلیہ کے قبول کرنے (اور اس کے لزومی ہونے میں جب تک کہ وہ نص کے مخالف نہ ہو) میں توسع سے کام لیتے ہوئے امام بخاریؒ نے حنابلہ کی موافقت کی ہے۔

(۱۴) آیات متشابہات کی تأویل کرنے کے اکثر محدثین مخالف ہیں، امام بخاریؒ نے محدثین کی مخالفت کرتے ہوئے تأویل کی اجازت دی ہے اور خود تأویل کرتے ہوئے دوسروں کی تأویلات کو نقل بھی کیا ہے۔

(۱۵) خبر واحد کے ذریعہ کتاب اللہ کی تخصیص کرنے کے سلسلے میں وہ احناف کی مخالفت کرتے ہوئے جمہور کی طرح تخصیص کے قائل ہیں۔

(۱۶) موضوع کے مختلف ہونے اور حکم کے متحد ہونے کی صورت میں وہ مطلق کو مقید نہ کرنے کے سلسلے میں احناف کی موافقت کرتے ہیں اور امام مالک، شافعی اور اسحاق کی مخالفت کرتے ہیں۔

(۱۷) نصوص میں تعارض کے وقت ترجیح کے مقابلے میں جمع بین النصوص کے سلسلے میں وہ احناف کی مخالفت اور دیگر فقہاء کی موافقت کرتے ہیں۔ احناف اولا نسخ پھر ترجیح ورنہ

جمع بین النصوص کے قائل ہیں۔ (مسلم الثبوت:۲/ ۱۸۹)

یہ تمام مثالیں واضح کرتی ہیں کہ امام بخاریؒ اپنے منہج کی تعیین میں کسی ایک امام کے تابع نہیں تھے بلکہ دلائل کی روشنی میں موافقت یا مخالفت کرتے تھے۔

یہ بھی معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ اہم اصول بلکہ احکام ودلالات میں فقہاء کرام کے اصول واحکام ودلالات سے متفق ہیں۔

البتہ امام بخاریؒ نے اپنی کتاب کو صحیح احادیث کا مجموعہ بنائی ہے، لہذا بہت سے فقہی مسائل جس کی فقیہ کو ضرورت پیش آتی ہیں اس سے امام بخاریؒ نے تعرض نہیں کیا ہے، اور فقیہ کو جب واقعات وحوادثات کی دنیا سے سابقہ پڑتا ہے تو وہ مجبوراً ضعیف احادیث سے (شرطوں کے ساتھ) استدلال پر مجبور ہوتا ہے، لہذا امام بخاری اور ائمہ اربعہ کے درمیان اصول میں متفق ہونے کے باوجود فروعی وجزئی مسائل میں اختلاف ہونا ناگزیر ہو جاتا ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا اہل حدیث کے منہج سے تقابل

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ مدرسہ اہل حدیث کی طرف منسوب ہے، اگرچہ کئی مسائل میں آپ نے محدثین سے اختلاف بھی کیا ہے، پھر بھی امام بخاریؒ محدثین کے مدرسہ کی حفاظت کا سب سے بڑا ذریعہ ثابت ہوئے، کیونکہ آپ نے محدثین کو طریقۂ اعتدال سکھلایا اور حدیث کے ساتھ فقہ کو بھی جمع کر کے محدثین کے مسلک کو فکری قوت بخشی۔

چنانچہ آپ کے طریقہ پر آپ کے کئی شاگردوں نے حدیث وفقہ کو جمع فرمایا، جن میں امام ترمذی خاص طور پر قابل ذکر ہیں کہ آپ نے اپنی جامع ترمذی میں محدثین وفقہاء کے اقوال ذکر کئے ہیں۔

قـال الـدكتـور يـاسـر الشمالي: ”يعتبر الإمام البخاري رائد النَّزعة الفقهية والاستـنبـاط عند المصنفين من المحدثين، وذلك من خلال منهجه في تصنيف كتـابه الجامع الصحيح ، حيث أبرز في هذا الكتاب – وببراعة واضحة لم يسبق لـمثـلهـا– أبرز آراء ه الفقهية وفهمه لمعاني النصوص، وذلك من خلال تقسيمه للكتاب إلى كتب وأبواب جامعة شاملة كل أبواب الدين“.

(الشمالی، مناهج المحدثين : ۱۰۱)

ڈاکٹر یاسر شمالی فرماتے ہیں: امام بخاریؒ محدثین و مصنفین کے نزدیک فقہی رجحانات کے رہنما اور رہبر سمجھے جاتے ہیں، اور اس کا پتہ ان کی کتاب جامع صحیح کی تصنیف میں ان کے منہج سے چلتا ہے بایں طور کہ انہوں نے اس کتاب میں اپنی فقہی آراء اور نصوص کے معانی سمجھنے اور بیان کرنے میں اپنی مہارت کا ثبوت دیا۔ (ایسی مہارت جس کی نظیر نہیں ملتی) اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنی اس کتاب کی تقسیم ایسے کتب اور جامع ابواب پر کی ہے جو دین کے تمام ابواب پر مشتمل ہے۔

(۱) امام بخاریؒ کا مسلک زیادہ رائج نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ آپ کی حدیث شریف کی امامت عظمی اور جلالت شان نے لوگوں میں آپ کو محدث کی حیثیت سے ہی زیادہ مشہور کر دیا، اور آپ کی فقہی شخصیت وحیثیت مغلوب ہوگئی۔

(۲) آپ کو وہ طلبہ اور شاگرد نہیں مل پائے جو آپ کی فقہی آراء کو لوگوں تک پہنچا سکے اور خود بھی آپ کے منہج پر چل سکے (جیسے کہ حضرت لیث بن سعد کے متعلق امام شافعیؒ کا قول ہے کہ لیث امام مالکؒ سے بھی افقہ تھے، لیکن آپ کے شاگردوں نے آپ کے بعد اس

ذمہ داری کو نبھایا نہیں) اس کی وجہ یہ ہے کہ مجتہد بہت سارے احکام بیان کرتا ہے، جیسے کہ بخاری شریف میں ہم پاتے ہیں، لیکن مقلدین ان کے علاوہ کئی جزئی مسائل کے محتاج ہوتے ہیں جو مجتہد کے کلام میں نہیں پاتے ہیں، تو ان کے تلامذہ اس کمی کو پورا کرتے ہیں، وہ اپنے امام کے منہج کے اصول وقواعد کو اشباہ ونظائر اور فروق کے ذریعہ منقح کرتے ہیں، جیسے ائمہ اربعہ کے شاگردوں نے اپنے ائمہ کے سلسلے میں محنت کی ، امام بخاریؒ کے سلسلے میں آپ کے ہزاروں شاگرد ہونے کے باوجود ہمیں یہ چیز نظر نہیں آتی ہے، تو تلامذہ اور شاگردوں کے اس منہج کو آگے نہ بڑھانے کی وجہ سے وہ طریقہ اور مذہب ناپید ہو گیا، جیسا کہ سفیان، اسحاق ،لیث بن سعد وغیرہ کئی محدثین فقہاء کے ساتھ پیش آیا۔

دوسری بڑی وجہ یہ ہوئی کہ سفیان اور اسحاق کے اقوال تو صریح عبارات کی شکل میں موجود تھے جو آج بھی کتابوں میں مل جاتے ہیں، لیکن امام بخاریؒ کے اقوال وآراء لفظی وصریح شکل میں موجود نہ ہونے کی وجہ سے اس کی معرفت آسان نہ تھی، اسی لئے تو بخاری کی مراد پانے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا گیا۔

شیخ نورالدین عتر فرماتے ہیں: ان عدم تقليد غير المذاهب المعروفة يعود الى تعذر معرفة حقيقة مذهبهم ، لان عباراتهم كثيرا ما تكون محتملة ،تحتاج فى كثير من الاحيان لتقييدها او تخصيصها او تحريرها ، لتدل على مراد صاحب المذهب ،ولا يعود ذلك الى قصور فى اولئك المجتهدين.

(الامام الترمذی والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين : ص/ ٣٧٠)

اور کئی فقہاء کرام کو یہ عبارت لکھنی پڑی کہ امام بخاری کے مذہب سے یہ ظاہر ہو رہا

ہے: والذی یظهر من مذهب البخاری، والظاهر من قول البخاری. (المجموع للنووی :٥/٣٨٤، تفسیر قرطبی : ٢١٤/٨ ، فتح الباری : ٢٣٩/١٢)

ایک اور وجہ یہ بھی ہوئی کہ امام بخاری نے اپنی کتاب میں صرف احادیث صحیحہ اور ان کی فقہ پر اکتفا کیا، بلکہ تمام صحاح روایات کا بھی احاطہ نہیں کر پائے، جیسا کہ انہوں نے خود اعتراف کیا ہے، جبکہ لوگوں کو پیش آنے والے مسائل وحوادثات کی تعداد بے شمار ہیں، جو ان کو بخاری شریف میں نہیں مل رہے تھے، لہذا لامحالہ وہ ان فقہاء محدثین کے مسلک کی طرف راجع ہوئے جن کے اصول وقواعد کی روشنی میں ان کو مسئلہ کا حل مل جاتا ہے، اس چیز نے لوگوں کو امام بخاریؒ کے مسلک سے دور رکھا اور تلامذہ وشاگردوں کے نہ ہونے نے اس مسئلہ کو اور زیادہ پیچیدہ کر دیا، البتہ امام بخاری کے طریقۂ اجتہاد واستنباط کو امام ترمذیؒ، امام نسائیؒ اور امام ابن خزیمہ نے ضرور اپنایا۔

مولانا مبارک پوری لکھتے ہیں: فهذا إمام المحدثين وتلامذته كلهم قد دوّنوا كتب أحاديثهم على الأبواب الفقهية، وكان كل من الفنّين قد أصبح متلازماً فيما بينهما، ونادر في المحدثين الماضين الذين ما كانوا يدرسون فقه الحديث مع روايته. (سیرة الامام البحاری: ص/٤٠٥)

امام بخاریؒ اور آپ کے تمام تلامذہ نے کتب حدیث کو ابواب فقہیہ پر مدون کیا، اور دونوں فن لازم ملزوم ہو گئے، یہ بات ان سے پہلے محدثین کے یہاں شاذ ونادر کے درجہ میں تھی کیونکہ وہ لوگ صرف روایت حدیث پر ہی اکتفاء کرتے تھے۔

شیخ نور الدین عتر فرماتے ہیں: وقد ظهر لنا بجلاء اقتفاء الترمذي أثر شيخه محمد بن إسماعيل ،فقد أخذ بطريقته حيث وضع كتابه على الأبواب ، ثم تابع

السيـر على منواله فيما أتى فيه من طرق التراجم ومسالكها، وليس تأثره به قاصراً عـلـى ذلك، بـل إنـنـا نـجده يقتبس ألفاظ التراجم أيضاً من الصحيح، يدلنا على ذلك كثـرـة التراجم المتماثلة في الكتابين . (الامـام التـرمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين :ص/٢٩٧،٢٩٦)

امام ترمذی نے اپنی سنن میں ابواب کے تراجم؛ بلکہ تراجم کی عبارت بھی امام بخاریؒ سے اخذ کی ہے، کئی تراجم کی عبارت میں دونوں میں باہمی مماثلت پائی جاتی ہے، اگرچہ امام بخاریؒ کے ترجمۃ الباب کی شان اعلی ہے، لیکن لفظی مشابہت طریقۂ اخذ کی نشاندہی کرتی ہے۔

فـفـي: (أبـواب الـطهـارة) أول كتاب الترمذي نجد التماثل في كثير من تـراجـم التـرمـذي لتراجم البخاري ، وهي: (لا تقبل صلاة بغير طهور) وهي أول تـرجـمة فـي الجامع، و(الاستنجاء بالحجارة) و (الاستنجاء بالماء) و (الوضوء مرة مرة) و(الوضوء مرتين) و (الوضوء ثلاثاً ثلاثاً) و (مسح الرأس مرة) و (الـمسح على الخفين) و(مباشرة الحائض)وغير ذلك كثير في كتابه، مما يدل عـلـى مدى انتفاع الترمذي بأبى عبدالله، وأنه في عمله واقف على قدم التلمذة، يـقتبـس مـنـه، ويسيـر عـلـى طـريـقـه ، وإن كان لايبلغ شأوه كما وجدنا تفوق البخارى في تراجمه وبراعته. (الامـام الترمذى والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين، فيض الباري : ٤/٢٩٧،٢٩٦)

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: وليـعـلـم أن النسائي قد تبع البخاري في كثير من التراجم من كتاب القضاء من صغراه،(السنن الصغرى) فترجم :ص/٣٠٤، ج/٢ :(بـاب الـحـكـم بـالتشبيـه والتـمثيل) ، ثم أخرج تحته الأحاديث التي أخرجها الـمـصـنف فـي (بـاب مـن شبـه أصـلا مـعلوما) الخ، و كذلك تراجمه الأخرى، فليراجعها من كتابه.(فيض البارى،ج:٤،ص:٥١٠)

امام نسائی اپنی سنن صغری کے تراجم میں امام بخاریؒ کی پیروی کرتے نظر آتے ہیں۔

ڈاکٹرنورالحسن فرماتے ہیں: أن أكثر من تأثر بالبخاري واستفاد من تراجمه النسائي وابن خزيمة .(فقه البخارى فى الوضوء والغسل : ص/٧٦٨)

امام بخاریؒ کتاب اللہ کوسنت پر مقدم کرتے ہیں،سنت کو کتاب اللہ کے تابع قرار دیتے ہیں،جبکہ بعض محدثین سنت کو کتاب اللہ پر بطور قاضی (فیصلہ کن) قرار دیتے ہیں۔

دکتورعبدالمجید محمودفرماتے ہیں: ومن منهجه في ذلك: يمكن القول بأنه كان أميل إلى رأي من يجعل الكتاب أصلا لكل ماجاء ت به السنة، وإذا لم تكن الملاحظات السابقة قاطعة بذلك ، فإنها على الأقل تؤ كد أن البخاري لم يندفع في تيار الذين قدموا السنة على القرآن، ولا شك أن موقفه في ذلك موقف معتدل سليم، ومنهجه في ذلك منهج وسط قويم. (الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري :ص/٢٠١، د. عبدالمجيد)

امام بخاریؒ کا منہج ان حضرات کی طرح ہے جو کتاب اللہ کوسنت پر مقدم کرتے ہیں، سابق میں ذکر کئے گئے ملاحظات اگر چہ قطعی طور پراس کو ثابت نہیں کرتے ہیں لیکن کم سے کم اس بات کو تو ضرور ثابت کرتے ہیں کہ امام بخاریؒ سنت کو کتاب اللہ پر مقدم کرنے والے حضرات سے متفق نہیں ہے،اس سلسلے میں انہوں نے معتدل منہج اختیار کیا ہے۔

(۲) امام بخاریؒ اسماء رجال کے بہت بڑے ماہر اور علل حدیث کے پرکھنے والے ہیں،لہذا وہ رجال کی تحقیق کے بعد حدیث کی صحت یا ضعف کا حکم لگاتے ہیں،اور پھر اس پر مسئلہ کی بنیاد رکھتے ہیں، جبکہ دیگر ائمہ اجتہاد رجال کی صحیح معرفت میں ان کے درجہ تک نہیں پہونچے ہیں، اور نہ حدیث پر حکم لگانے کی قدرت رکھتے ہیں،تو ان کا علم احادیث کے صحیح ادراک اور رجال کی معرفت میں کم ہوتا ہے نتیجۃً وہ خارجی ضوابط وضع کرنے پر مجبور ہوتے

ہیں جس سے حدیث پر حکم لگا سکے، تو کبھی وہ احادیث صحیحہ کو بھی ان کے ضوابط کے معارض ہونے کی وجہ سے رد کر دیتے ہیں، اوران لوگوں کی احادیث قبول کر لیتے ہیں جن کی علتوں اور ضعف کا وہ ادراک نہیں کر سکتے ہیں، اسی خوبی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے عبداللہ خطابی فرماتے ہیں:

فأصبح هذا الكتاب كَنْزاً للدين، ورِكازاً للعلوم، وصار بجَودَة نَقْدِه وشدّة سَبْكه حَكَمًا بين الأمة فيما يُراد أن يُعلم من صحيح الحديث وسقيمه، وفيما يجب أن يعتمد ويُعوَّل عليه منه. (أعلام الحديث :ج/١،ص/١٠٢، الخطابى)

(۳) امام بخاریؒ نے حدیث شریف کے حصول سے پہلے ائمہ مجتہدین کے اقوال وآراء کو خوب اچھی طرح سمجھ لیا تھا، اس طرح اپنے سے پہلے ہونے والی فقہی خدمات کا آپ کو بخوبی علم تھا، آپ نے اس سے خوب فائدہ اٹھایا تھا، اور بخاری شریف میں احادیث صحیحہ سے تخریج مسائل کے موقع پر آپ نے ان اقوال وآراء کو احادیث کی روشنی میں جانچا اور ان پر کلام کیا۔

شیخ نورالدین عتر فرماتے ہیں: وقد اتجه منذ حداثته إلى الفقه ، فقرأ فقه أهل الرأى ، ثم أخذ -بعدُ - فقه الشافعي وفقه الإمام مالك أيضا ، وكانت صلته بالإمام أحمد بن حنبل متينة قوية، فجمع فقه المدارس الاجتهادية في عصره، مما ساعده على الاستقلال برأيه، حيث انتفع كثيراً جداً من طريقة أهل الرأي في الاستنباط ودقة النظر ، ثم باطلاعه على نقد أهل الحديث لهم على وفق الحديث، فكان ذلك تمهيداً للإمام البخاري أن يكون له نظر ممتاز ، وفقه اجتهادي. (الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين: ص٣٩)

(۴) اکثر فقہاء محدثین کی طرح امام بخاریؒ نے شرعی اوامر کی بجا آوری کی طرف لوگوں کی ترغیب وتربیت ہو، اس کی طرف لوگوں کی توجہ منعطف کرتے ہوئے سنت وفرض کے درمیان فرق کرنے کی طرف اعتناء کم کیا، کیونکہ سب ہی فی الجملہ مطلوب ہیں، اسی طرح حرام ومکروہ کا ترک بھی فی الجملہ مطلوب ہے، لہذا اس کی طرف بھی اعتناء کم کیا، لیکن اس سلسلے میں فقہائے کرام کا طریقہ ہی افضل ہے؛ کیونکہ وہ نصوص کے فرق مراتب کو خوب سمجھتے ہیں اور ہر چیز کو اس کا صحیح حق دیتے ہیں۔

(۵) امام بخاریؒ نے اپنے دور کے مطابق قواعد بیان کئے بغیر مسائل مستنبط کئے، آپ کا اور آپ سے پہلے کا دور نصوص کی فہم واستنباط کے لئے قواعد وضع کرنے سے پہلے کا دور ہے، چونکہ اس وقت اذہان صاف تھے، اور طبیعتیں سلیم تھیں، اس وقت علماء کرام اصطلاحات واصول کے محتاج نہیں تھے۔

مولانا مبارک پوری لکھتے ہیں: "يستنبط الإمام البخاري من النصوص التي تحضر في أذهان الناس عامة؛ مسائلَ دقيقة، وبطريقة سهلة، وتبدو واضحة جداً بعد استنباطها ، وهذا دليل قوي على صفاء ذهن الإمام البخاري ، وجودة فقهه، وصحيح البخاري ملئ من امثلة هذا القبيل؛ على ان كتاب البخاري "من المؤلفات القديمة، وقد جرت عادة القدماء أنهم يعبرون عما فى ضمائرهم بعبارات واضحة بسيطة كيفما اتفق، ولا يتكلفون في إصلاح الكلمات وتهذيبها وتزيينها ، كما هو معروف لدى المتأخرين". (سيرة الإمام البخاري ،ص:٤١٩، المباركفوری)

شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ محدثین کے منہج اور احکام کے طریقۂ استنباط کے باب میں فرماتے ہیں: "لايعتمدون في ذلك على قواعد من الأصول ، ولكن على

مایخلص إلی الفهم، ویثلج به الصدر". (حجة الله البالغة: ۱/ ۱٤۹)

امام بخاریؒ کی شرطیں:

شروط ائمہ پر علماء نے مستقل رسائل تالیف فرمائے ہیں، بقول علامہ کوثریؒ سب سے پہلے حافظ ابن مندہؒ المتوفی ۳۹۵ھ نے رسالہ تالیف کیا اور اس کا نام 'شروط الأئمة في القرأة والسماع والمناولة والإجازة' رکھا، پھر حافظ ابن طاہر مقدسیؒ متوفی ۵۰۷ھ نے 'شروط الأئمة الستة' تالیف فرمائی، پھر علامہ حازمیؒ متوفی ۵۸۴ھ نے 'شروط الأئمة الخمسة' تالیف فرمائی۔ (تعلیق علی شروط الائمۃ الخمسۃ للکوثری الملحق بابن ماجہ: ص/ ۲۳، ج/ ۱)

محمد بن طاہر مقدسیؒ فرماتے ہیں کہ ان ائمہ یعنی بخاری و مسلم اور سنن اربعہ کے مصنفین میں سے کسی سے بھی تخریج روایات میں ان کے شرائط منقول نہیں ہیں، بلکہ ان کی کتابوں کے مطالعہ سے اس کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ (شروط الائمۃ الستۃ: ص/ ۱۳)

شرائط بخاری کا اجمال اور خلاصہ کل سات شرطیں ہیں: (۱) طبقۂ رواۃ (۲) کثرت ملازمت (۳) صحت لذاتہ (۴) اجماع علی ثقاھۃ الرجال (۵) ثبوت اللقاء و السماع (٦) ترک وحدان (۷) ترک مراسیل۔

ان شرائط کے اشتراط میں فی حد ذاتہ تو کسی قسم کے طعن وقدح کی گنجائش نہیں؛ کیوں کہ ہر مصنف اپنی کتاب کے شرائط کی تعیین میں خود مختار ہے۔ ولا مناقشة فی الاصطلاح.

لیکن نفس الامر میں صحت وخطا کی حیثیت سے آخری چار شرطوں پر کسی حد تک کلام کی گنجائش ہے، اب ان سات شرائط کی تفصیل مختصر طور پر حسب ذیل ہے:۔

(۱) ضبط واتقان اور ملازمت ومصاحبت شیخ کے اعتبار سے رواۃ حدیث

کے کل پانچ طبقات ہیں: [۱] کامل الضبط وکثیر الملازمۃ [۲] کامل الضبط وقلیل الملازمۃ [۳] ناقص الضبط وکثیر الملازمۃ [۴] ناقص الضبط وقلیل الملازمۃ مع غوائل جرح [۵] ضعفاء مجہولین، متہمین۔

امام بخاریؒ کی شرط فقط طبقۂ اولی کے رواۃ کی روایات لانا ہے، اور کبھی کبھی طبقۂ ثانیہ کے مشاہیر واعیان سے محض انتخابا وتعلیقا ومتابعۃ واستشہادا اور طبقہ ثالثہ سے تعلیقا اقل قلیل روایات لاتے ہیں اور باقی دو طبقات سے بالکل روایات نہیں لاتے ہیں۔

(مستفاد از شروط الائمۃ الخمسۃ للحازمی الملحق بابن ماجہ: ص۷۹-۸۰، معارف السنن: ۲۰/۱-۲۱)

(۲) امام بخاریؒ فقط حدیث صحیح لذاتہ کو ذکر فرماتے ہیں، صحیح لذاتہ وہ حدیث ہے جس کے راوی عادل وکامل الضبط ہوں، اس کی سند متصل ہو اور وہ معلل وشاذ ومنکر ہونے سے محفوظ ہو، عادل وہ ہے جو کذب، اتہام کذب، فسق، جہالت اور بدعت سے پاک وصاف ہو، اور ضابط وہ ہے جو فحش، غفلت، وہم، مخالفت ثقات اور سوء حفظ سے محفوظ ہو، حاصل یہ ہے کہ امام بخاریؒ کے یہاں کسی حدیث کے قبول کرنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ حدیث صحیح لذاتہ ہو۔ (۲) یہ مناسب نہیں ہے، کیوں کہ حافظ ابن حجرؒ نے 'نکت' میں اعتراف کیا ہے کہ احادیث شیخین کے ایک بڑی مقدار صحیح لغیرہ ہے، النکت (۴۱۷/۱)

(۳) حضرات شیخینؒ نیچے سے اوپر صحابی مشہور تک ان ہی رواۃ سے روایت لیتے ہیں جن کی عدالت وضبط پر ان کے زمانہ کے تمام مشائخ واساتذہ کا اجماع ہو چکا ہو، بخلاف ابوداود وغیرہ کے کہ وہ اس راوی سے بھی روایت لیتے ہیں جو فقط عند البعض ثقہ وضابط ہوں، بعض رواۃ ایسے ہیں جو شیخین میں سے صرف ایک شیخ کے یہاں عادل وضابط ہیں اور دوسرے کے یہاں نہیں، مثلا ابوالزبیر مکیؒ، سہیل بن ابی صالحؒ، حماد بن سلمہؒ فقط علی شرط مسلم ہیں اور عکرمہ مولی ابن عباسؓ، عمرو بن مرزوق فقط علی شرط البخاری ہیں، اور جن رواۃ کی

جرح وتعدیل ائمہ ومشائخ کے یہاں مختلف فیہ ہے ان کی احادیث حضرات شیخین یا تو محل استشہاد میں لاتے ہیں یا اس مقام میں کہ مجمع علیہ طبقہ کے رواۃ میں سے اس میں کوئی حدیث نہ ملے۔

سوال: علامہ عراقیؒ کہتے ہیں کہ اشتراط اجماع کا قول صحیح نہیں ہے کیوں کہ امام نسائیؒ نے شیخین کے بعض رجال کی تضعیف کی ہے، معلوم ہوا کہ وہ متفق علیہ نہیں ہیں؟

جواب: (الف) ان رجال کی ثقاہت شیخین کے زمانہ تک مجمع علیہ تھی، لہذا اس کے بعد نسائی کی تضعیف قادح نہیں، مثلا رجال مسلم میں سے احمد بن عبدالرحمٰنؒ کے متعلق حاکم ابوعبداللہؒ کہتے ہیں کہ ۲۵۰ھ کے بعد ان کے حافظہ میں تغیر آ گیا تھا۔

(ب) دوسرا جواب علامہ ابن حجرؒ نے دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اصل قاعدہ تو وہی ہے جو مذکور ہوا، البتہ بسا اوقات شیخین کسی ایسے مرجح کی بناء پر اس اصل سے خارج ہوجاتے ہیں جو اجماع کے قائم مقام ہوجائے۔ (مقدمہ فتح الملہم: ص/۹۲)

(ج) تیسرا جواب یہ ہے کہ شیخین کے یہاں ان رواۃ کے متعلق ایسی جرح وطعن ثابت نہیں ہوئی جو مفسر بالسبب ہو، اور غیر مفسر جرح مقبول نہیں ہے۔ (مقدمہ فتح الملہم: ص/۵۷)

(د) چوتھا جواب یہ ہے کہ صحیحین میں بعض ضعفاء محض متابعات وشواہد میں واقع ہوئے ہیں نہ کہ ان احادیث میں جنہیں انہوں نے اصالۃً اخراج فرمایا ہے، اور یہ مضر وقادح نہیں۔

(۴) امام بخاریؒ کا مذہب یہ ہے کہ حدیث معنعن (عن فلان عن فلان) کا حکم اتصال کا نہیں ہے؛ الا یہ کہ راوی ومروی عنہ میں معاصرت کے علاوہ خاص اجتماع ولقاء بھی ثابت ومتحقق ہوجائے، گو عمر بھر میں ایک ہی بار ہو، اگر ملاقات کا ثبوت نہ ہو تو ایسی تمام احادیث قابل احتجاج نہ ہوگی، حتی کہ بخاری بسا اوقات کسی باب میں غیر متعلق حدیث محض اس غرض کے لیے

لاتے ہیں کہ اس راوی کے سماع کی تصریح ہوجائے جس سے سابق میں بطریق عنعنہ تخریج حدیث کی ہے۔

امام مسلمؒ کے یہاں حدیث معنعن بحکم اتصال ہے جب کہ راوی ومروی عنہ میں معاصرت وامکان لقاء ثابت ہو، گوان کی ملاقات خاصہ متحقق نہ ہو، مگر شرط یہ ہے کہ وہ راوی مدلس نہ ہو۔

حاصل یہ ہے کہ حدیث معنعن کے اتصال واحتجاج کے لیے امام بخاریؒ کے یہاں لقاء وسماع ضروری ہے جب کہ امام مسلمؒ کے نزدیک محض معاصرت وامکان لقاء کافی ہے۔

قول فیصل:- دوسرے محدثین نے یہی فیصلہ کیا ہے کہ اگر دونوں راوی ایک زمانہ کے ہوں تو حسن ظن سے کام لے کران دونوں کی ملاقات مان کرحدیث معنعن کو بحکم متصل سمجھیں گے، چنانچہ امام مسلمؒ نے پوری ذمہ داری سے اس مسلک کوقدیم وجدید علماء کا اجماعی مسلک بتایاہے اور ہر پہلو سے دوسرے قول کی کمزوری پیش کی ہے اس لیے امام مسلمؒ کا مسلک بظاہر راجح ہے۔(مقدمہ لامع:۱/۲۴-۲۷)

(۵) امام نوویؒ تقریب میں فرماتے ہیں کہ وحدان وہ روات ہیں جن سے فقط ایک راوی نے روایت کی ہو(تدریب الراوی:۲/۲۳۱)،اور حاکمؒ مدخل میں فرماتے ہیں کہ شیخین نے صحیحین میں اس طرح کے کسی راوی سے روایت نہیں لی ہے،الا یہ کہ صحابی تک سند بطریق صحیح ثابت ہو، چنانچہ ابوعبداللہ حاکمؒ اوران کے شاگرد بیہقیؒ اور شیخ الاسلام ابن حجر عسقلانیؒ کے بقول شرط شیخین یہ ہے کہ صحابی کی شہرت اورصحابیت کا مقام حاصل کرنے کی وجہ سے ان سے روایت کرنے والوں کا تعدد ضروری نہیں ہے، لأن الصحابة کلهم عدول ،اس لیے کہ تمام صحابہ عادل وثقہ ہیں،اسی لیے امام بخاریؒ نے مرداس بن مالک اسلمی صحابیؓ سے اورامام

مسلمؒ نے ربیعہ بن کعب اسلمیؓ سے احادیث لی ہیں، باوجود یہ کہ ان سے فقط قیس بن ابی حازمؒ نے اور ثانی سے فقط ابوسلمہ بن عبدالرحمٰنؒ نے روایت کی ہے۔

البتہ غیر صحابہ میں رفع جہالت کے لیے دو یا زائد تلامذہ کا ہونا ضروری ہے، اس طور پر کہ تابعی مشہور ہو، اس کے دو ثقہ تلامذہ تبع تابعی ہوں، پھر یہ تبع تابعی بھی بایں طور معروف ہوں کہ چوتھے طبقہ کے متعدد حضرات ثقہ اس کے تلامذہ ہوں، پھر شیخین کے شیخ بھی مشہور بالعدالۃ ہوں، ان سے روایت کرنے والے تلامذہ بھی متعدد حضرات ہوں، اس کے بعد ہمارے اس زمانہ تک تمام حضرات محدثین اس حدیث کو ایک دوسرے سے قبول کرتے چلے آرہے ہوں۔ اب یہاں دو سوالات ہیں:

سوال۱/: یہ شرط بخاری کی سب سے پہلی حدیث **انما الاعمال بالنیات** سے ٹوٹ جاتی ہے، کیوں کہ اس کو حضرت عمرؓ سے صرف علقمہؒ نے اور علقمہؒ سے صرف محمد بن ابراہیم تیمیؒ نے اور ان سے صرف یحییٰ بن سعید الانصاریؒ نے روایت کیا ہے، اور ان کی متابعات ضعیف اور غیر معتبر ہیں، علی ہذا بخاری کی سب سے آخری حدیث **کلمتان خفیفتان علی اللسان ثقیلتان فی المیزان** الخ بھی مذکور شرط کے خلاف ہے، کیوں کہ اس کو حضرت ابوہریرہؓ سے صرف ابوزرعہؒ نے اور ابوزرعہؒ سے صرف عمارہ بن قعقاعؒ نے اور ان سے صرف محمد بن فضیلؒ نے روایت کیا ہے۔

جواب: وحدان وہ رواۃ ہیں جن سے روایت کرنے والا نفس الامر والواقع میں فقط ایک تلمیذ ہو، رہے وہ ناقلین جن سے کوئی خاص حدیث تو فقط ایک راوی روایت کرے لیکن فی حد ذاتہ اس کے تلامذہ متعدد ہوں سو وہ وحدان میں داخل نہیں، اور علقمہ وغیرہ اسی قبیل سے ہیں، ابوعلی غسانیؒ اور قاضی ابوبکر ابن العربیؒ نے یہی توجیہ کی ہے، اور اگر واقع میں بھی

ان رواۃ کے ثقہ تلامذہ فقط ایک ایک ہوں تو پھر اس کے جوابات وہی ہوں گے جو آگے دوسرے شبہ کے متعلق ذکر ہوں گے، اور اگر ہر ہر حدیث کی روایت میں دو دو راوی ہونا شیخین کی شرط قرار دیں، تو پھر یہ شرط محض اکثری واغلبی ہوگی کلی اور عمومی نہیں۔

سوال/۲: شیخین کے بعض رواۃ حقیقت میں وحدان ہیں، مثلا زید بن ابی رباحؒ، ولید بن عبدالرحمٰن جارودیؒ، جابر بن اسماعیل حضرمیؒ وغیرہم کہ زیدؒ سے امام مالکؒ، ولیدؒ سے ابن المنذرؒ اور جابرؒ سے عبداللہ بن وہبؒ روایت کرنے میں منفرد ہیں۔

جواب: (۱) اگر ائمۂ جرح وتعدیل میں سے کسی نے اس راوی کی تعدیل کی ہو (گو وہ اس کا تلمیذ منفرد یا مصنف کتاب ہی ہو جب کہ وہ اس کے اہل ہوں) تب بھی اس کی روایت مقبول ہے، واختاره أبو الحسن بن القطان و صححه.

مندرجہ بالا رواۃ میں سے زیدؒ کو دار قطنیؒ وغیرہ نے ثقہ کہا ہے، ولیدؒ کی دار قطنیؒ اور ابن حبانؒ نے اور جابرؒ کی ابن حبانؒ اور ابن خزیمہؒ نے توثیق کی ہے، باوجود یہ کہ خود حضرات شیخین کی توثیق کافی ہے۔ (مقدمہ فتح الملہم: ص/۶۳-۶۴)

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ بہت سے محققین ابن خزیمہؒ اور ابن حبانؒ وغیرہما کے نزدیک ایک مشہور راوی کی روایت سے جہالت عین مرتفع اور تعدیل ثابت ہو جاتی ہے اور بقول بعض اگر وہ ایک راوی ایسا ہو جو عادل ہی سے روایت کرتا ہو مثلا ابن مہدیؒ، یحییٰ بن سعیدؒ، تو فقط اس ایک راوی کی روایت سے بھی اس کے شیخ کی تعدیل ثابت ہو جاتی ہے۔
(مقدمہ فتح الملہم: ص/۶۳)

(۶) امام بخاریؒ نے مرسل حدیث کو قابل احتجاج نہیں سمجھا ہے، لیکن ائمہ متبوعین اور صحابہ وتابعین سب اس کو برابر قبول کرتے رہے ہیں، کشف الاسرار

للبزدوی (۲/۳) میں ہے کہ مراسیل کے قابل قبول ہونے پر تمام صحابہ کا اتفاق رہا ہے۔

امام بخاریؒ کی دلیل یہ ہے کہ معلوم نہیں درمیان کا راوی کیسا ہے، ممکن ہے غیر ثقہ ہو، لیکن فقہاء نے کہا ہے کہ جس راوی نے ارسال کیا ہے اس کو دیکھو، اگر وہ خود ثقہ اور عادل ہے اور قرون مشہود لہا بالخیر کا ہے تو اس کی حدیث مرسل قبول کرنی چاہیئے، صحابہؓ کے زمانہ میں ارسال کا کافی رواج تھا، پھر تابعین میں بھی یہ رواج قائم رہا، چنانچہ حضرت حسن بصریؒ جیسے ثقہ اور مستند لوگ حضرت علیؓ کا نام چھوڑ کر روایت کرتے تھے، اس لیے مراسیل کو ترک کرنے سے احادیث کا بہت بڑا ذخیرہ چھوٹ جاتا ہے جو صحیح نہیں ہے۔

حافظ ابوبکر محمد بن موسیٰ حازمی متوفی ۵۸۴ھ نے اپنی کتاب "شـــروط الائـمة الخمسة" میں لکھا ہے:

''جو محدثین صرف احادیث صحیحہ کو روایت کرنے کے خواہاں ہیں، ان کا طریق کار یہ ہے کہ وہ حدیث کے راوی کو دیکھتے ہیں کہ وہ خود بھی عادل ہو اور اس کے شیوخ واساتذہ بھی صفت عدالت کے ساتھ متصف ہوں، علاوہ ازیں ان سے روایات کرنے والے بھی ثقہ ہوں، بعض ایسے راوی بھی ہوتے ہیں جن کی روایات صحیح ہوتی ہیں اور ان کو آگے پہنچانا بھی ضروری ہوتا ہے، بعض کی مرویات مخلوط ہوتی ہیں اور ان کو صرف شواہد ومتابعات میں شامل کیا جاسکتا ہے، کسی حدیث کی صحت کی پہچان بڑا کٹھن کام ہے، اسی طرح راویوں کے طبقات ودرجات کا جاننا بھی ضروری ہے اور یہ کام بھی اتنا آسان نہیں۔ ہم اس کی توضیح ایک مثال سے کرتے ہیں، وہ یہ کہ امام زہری کے اصحاب وتلامذہ پانچ طبقات پر مشتمل ہیں اور ہر طبقہ اپنے قریب والے طبقہ کے مقابلہ میں افضل ہے، وہ پانچ طبقات حسب ذیل ہیں:۔

پہلا طبقہ:۔

یہ طبقہ ایسے راویوں پر مشتمل ہے جو عادل، حافظ اور ضابط ہیں، یہ عرصہ دراز تک امام

زہری سے کسب فیض کرتے رہے اور سفر وحضر میں ان کے ہمراہ رہے، ان کی مرویات صحت کے اعلیٰ درجہ پر فائز ہیں، مثلاً امام مالک وابن عیینہ، یونس ایلی وشعیب بن ابی حمزہ وغیرہم۔

دوسرا طبقہ:۔

یہ طبقہ ایسے عادل راویوں کو شامل ہے جو تھوڑی مدت تک زہری کے ہمراہ رہے اور ان کی مرویات میں اعلیٰ درجہ کی مہارت حاصل نہ کر سکے، یہ حفظ واتقان میں پہلے طبقہ کے بعد ہیں، مثلاً اوزاعی ولیث بن سعد ونعمان بن راشد وعبدالرحمٰن بن خالد بن مسافع وغیرہم۔

تیسرا طبقہ:

اس طبقہ میں ایسے راوی شامل ہیں جو پہلے طبقہ والوں کی طرح عرصہ دراز تک امام زہری کی صحبت میں رہے، البتہ نقد وجرح سے محفوظ نہ رہ سکے، اس لیے ان کا مرتبہ قبول ورد کے بین بین ہے، مثلاً سفیان بن حسین اسلمی وجعفر بن برقان وعبداللہ بن عمر بن حفص العمری و زمعہ بن صالح مکی وغیرہم۔

چوتھا طبقہ:

اس طبقہ میں ایسے راوی پائے جاتے ہیں جو تیسرے طبقہ والوں کی طرح جرح سے محفوظ نہیں، مگر وہ زیادہ عرصہ تک امام زہری کی صحبت میں نہیں رہے تھے، اس لیے وہ ان کی مرویات میں چنداں مہارت نہیں رکھتے، مثلاً اسحاق بن یحییٰ کلبی ومعاویہ بن یحییٰ صدفی واسحاق بن عبداللہ بن ابی فروہ مدنی وابراہیم بن یزید مکی ومثنیٰ بن صباح وبکثرت دیگراں۔

پانچواں طبقہ:

پانچویں طبقہ میں ضعیف اور مجہول راوی پائے جاتے ہیں، ان کی روایت اصالۃ قبول نہیں کی جاسکتی، البتہ اعتبار واستشہاد کے طور پر ان کی مرویات ابوداود ونسائی وترمذی میں شامل کی گئی ہیں، بخاری ومسلم ان کی روایات کو قطعا قبول نہیں کرتے، مثلاً بحر بن کنیز وحکم بن

عبداللہ ایلی وعبدالقدوس بن حبیب دمشقی ومحمد بن سعید مصلوب وغیرہم۔

بخلاف ازیں امام مسلم پہلے اور دوسرے طبقہ کی مرویات بالاستیعاب ذکر کرتے ہیں۔ تیسرے طبقہ کے چیدہ راویوں کی روایات بھی ذکر کرتے ہیں، جہاں تک چوتھے و پانچویں طبقہ کا تعلق ہے بخاری و مسلم ان کی روایات بالکل قبول نہیں کرتے ہیں، امام ابوداود و نسائی پہلے، دوسرے اور تیسرے طبقہ کی روایات تو اصالۃ قبول کرتے ہیں مگر چوتھے کی نہیں، البتہ متابعات وشواہد میں چوتھے و پانچویں طبقہ کی مرویات بھی ذکر کرتے ہیں، امام ترمذی پہلے چار طبقات کی روایت اصول میں قبول کرتے ہیں، اور پانچویں کی متابعات وشواہد میں، روایت حدیث کے ساتھ ساتھ ہر حدیث کے صحت وضعف پر بھی روشنی ڈالتے جاتے ہیں''۔ (حازمی کا بیان ختم ہوا)

حافظ ابن حجر حازمی کے بیان پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''حازمی نے امام زہری کی جو مثال ذکر کی ہے وہ صرف کثیر الروایات راویوں پر صادق آسکتی ہے، چنانچہ نافع، اعمش اور قتادہ جیسے کثیر الروایۃ راویوں کے اصحاب وتلامذہ کو زہری کے تلامذہ پر قیاس کر کے طبقات میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، جو راوی کثیر الروایات نہیں ہیں ان کی احادیث کی تخریج میں بخاری و مسلم صرف راویوں کی ثقاہت وعدالت اور قلت خطا پر اعتماد کرتے ہیں البتہ جن راویوں پر قوی اعتماد ہوتا ہے، بخاری و مسلم ان کی وہ روایات بھی قبول کر لیتے ہیں، جن کے روایت کرنے میں وہ منفرد ہوتے ہیں، مثلاً یحییٰ بن سعید انصاری، اور جن پر قوی اعتماد نہیں ہوتا، ان کی وہ مرویات اخذ کرتے ہیں جن کے روایت کرنے میں ان کے ساتھ کچھ اور راوی بھی شریک ہوں اور اکثر وہ اسی طرح کرتے ہیں''۔

(مقدمہ فتح الباری: ج/۱، ص/۶)

حاصل یہ ہے کہ ان چند بنیادی شرطوں کو امام بخاریؒ نے خاص طور پر اپنی صحیح میں ملحوظ رکھی ہیں :-

(۱) سند متصل ہو، راوی مسلمان، صادق، غیر مدلس اور غیر مختلط ہو، عدالت کی صفات سے متصف ہو، ضابط ہو، سلیم الذہن اور قلیل الوہم ہو اور عقیدہ اس کا درست ہو۔

(ہدی الساری، ص/۹، شروط الائمۃ الخمسۃ: ص/۷۸-۷۹)

(۲) راوی کی مروی عنہ سے کم از کم ایک دفعہ ملاقات ثابت ہو۔

(مقدمہ فتح الملھم: ص/۲۷۱، النکت علی کتاب ابن الصلاح: ج/۱، ص/۲۸۹)

(۳) روات ایسے ہوں جو اہل حفظ و اتقان میں سے ہوں اور اپنے اساتذہ کی طویل صحبت پائی ہو۔ کبھی ان روات سے بھی حدیث لے لیتے ہیں، جو طویل الملازمۃ نہیں ہوتے، لیکن یہ عمومی شرط ہے، پہلے ہم بیان کر چکے ہیں کہ حفظ و اتقان لازمی مستقل شرط نہیں۔ (شروط الأئمة الخمسة للحازمی: ص/۷۹-۸۰)

(۴) امام بخاریؒ اپنی صحیح میں کسی مدلس کی روایت اس وقت تک ذکر نہیں کرتے جب تک وہ حدیث کی صراحت نہیں کرتا؛ خواہ اس حدیث میں یا کسی اور سند میں۔

(ھدی الساری: ص/۴۹۹)

(۵) امام بخاریؒ اگر کسی ایسے شخص کی روایت تخریج کرتے ہیں جس پر کلام ہو تو اس کی وہ روایت نہیں لیتے جس پر نکیر کی گئی ہو۔ (فتح الباری: ج/۱، ص/۱۸۹)

(۶) اگر راوی میں کسی قسم کا قصور ہو اور پھر وہ روایت دوسرے طریق سے بھی مروی ہو جس سے قصور کی تلافی ہو جاتی ہو تو ایسی حدیث بھی امام بخاریؒ کی شرط کے تحت داخل ہو جاتی ہے۔ (فتح الباری: ج/۹، ص/۶۳۵)

صحیح بخاری کی خصوصیات وامتیازات

سیدنا امام بخاریؒ کی صحیح ترین کتاب صحیح بخاری کی خصوصیات وامتیازات میں سب سے اہم خصوصیت اور امتیاز یہی ہے کہ یہ کتاب اصح کتب بعد کتاب اللہ ہے، اس کے علاوہ

بھی علماء ومحدثین کرام نے اس کی بہت سی خصوصیات وامتیازات کوشمار کرایا ہے۔

(۱)تسمیہ

سب سے پہلی خصوصیت تسمیہ ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں جتنا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھنے اور لکھنے کا اہتمام کیا ہے اتنا کسی محدث نے اپنی صحیح یا سنن یا جامع میں اہتمام نہیں کیا ہے، ہر کتاب کی ابتدا میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم اکثر وبیشتر تحریر فرماتے ہیں حتی کہ اگر بخاریؒ کو دوران تالیف انقطاع ہوجاتا ہے تو دوبارہ ابتداء کے وقت دوران کتاب یعنی بیچ کتاب میں بھی بسم اللہ سے ابتداء فرماتے ہیں، مثلاً بسم الله الرحمن الرحيم باب فضل الصلاة فی مسجد مكة و المدينة (صحیح البخاری :۱۵۸/۱)، اسی طرح بسم الله الرحمن الرحيم باب استعانة اليد في الصلاة (صحیح البخاری:۱۵۹/۱)، اس کے بعد امام بخاریؒ ہر کتاب سے پہلے یا بعد میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم تحریر فرماتے ہیں، جہاں آپ نے کتاب سے پہلے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کوتحریر فرمایا ہے اس کا مطلب ظاہر ہے کہ بخاری شریف میں ہر کتاب گویا کہ امام بخاریؒ کا مستقل رسالہ ہے، اس لیے ہر رسالہ کوشروع کرنے سے پہلے آپ نے بسملہ سے ابتدا فرمائی تاکہ سنت پر عمل ہوجائے، جس کی بہت تاکید وارد ہوئی ہے، اور جہاں لفظ کتاب مقدم ہے اور بسم اللہ مؤخر ہے تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ کتاب اللہ میں جس طرح پہلے سورتوں کے نام، رکوع اور آیات سور کی تعیین ہوتی ہے پھر اس کے بعد بسم اللہ الرحمٰن الرحیم مکتوب ہوتا ہے؛ اسی طرح کتاب وترجمہ بمنزلۂ سور کے ہیں اور اس کے بعد تسمیہ ہے، اس کی دوسری توجیہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ پہلے کتاب کی سرخی لکھ دی ہو پھر کسی وجہ سے وقفہ ہوگیا ہو اور حدیث پاک لکھنا شروع کیا ہو تو اس سے پہلے بسملہ لکھا ہو۔

بعض مقامات پر ایک ہی جگہ تقدیم بھی ہے اور تاخیر بھی ہے جیسا کہ کتاب الایمان

کی ابتدا میں اکثر نسخوں میں کتاب مقدم ہے اور تسمیہ مؤخر ہے، بعض نسخوں میں تسمیہ مقدم ہے اور کتاب مؤخر، جیسا کہ ہندوستانی نسخوں میں کتاب مقدم ہے اور بعض نسخوں جیسے عمدۃ القاری، ارشاد الساری وغیرہ میں اس کے برعکس ہے، وجہ اختلاف نسخ ہے۔

(مقدمہ لامع: ۱/۲۷)

(۲) تراجم

بخاری کی اہم ترین خصوصیات میں سے تراجم وابواب بخاری ہیں، امام بخاریؒ کی سب سے زیادہ اگر کوئی ممتاز چیز ہے تو ابواب وتراجم ہیں۔

عموماً محدثین عظام اپنے اپنے ذوق کے مطابق ترجمۃ الباب منعقد کرتے ہیں لیکن امام بخاریؒ کا ترجمۃ الباب سب سے اہم اور نرالا ہے، ان سے پہلے نہ تو کسی نے ایسا ترجمۃ الباب لکھا ہے اور نہ ان کے بعد کوئی ان کے نقش قدم پر چل سکا ہے، یہ بہت تفصیل طلب موضوع اور عنوان ہے، اس لیے اس کی اہمیت کے پیش نظر اس کو مستقل عنوان دے کر بیان کیا جائے گا۔

(۳) تمریض

اس کا مطلب یہ ہے کہ امام بخاریؒ اپنی صحیح میں کہیں کہیں صیغۂ تمریض مثلاً روي، قیل، یروی، یقال، یحکی استعمال فرماتے ہیں، جس سے اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ یہ سند ضعیف ہے یا اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ میں روایت مختصر کر کے پیش کر رہا ہوں، یا اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ میں روایت بالمعنی پیش کر رہا ہوں۔

علامہ نوویؒ نے شرح بخاری کے مقدمہ میں (ماتمس الیہ حاجۃ القاری لصحیح البخاری للنووی: ص/ ۸۹) تحریر فرمایا ہے کہ امام بخاریؒ نے کلمۂ تمریض استعمال فرما کر

روایات کے ضعف اور عدم جزم بالصحۃ کی طرف اشارہ فرمایا ہے، یہی رجحان علامہ کرمانیؒ کا بھی ہے۔(البخاری بشرح الکرمانی:۱/۱۸۸، مقدمہ لامع:ص/۲۸)

لیکن حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے علامہ نوویؒ کا اور علامہ عینیؒ نے علامہ کرمانیؒ کا تعاقب کیا ہے، چنانچہ کتاب الایمان باب خوف المؤمن أن یحبط عمله میں ویذکر عن الحسن تعلیق کی شرح کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ ہمارے شیخ حافظ ابوالفضل ابن الحسین نے ایک قاعدہ ذکر فرمایا ہے کہ امام بخاریؒ کے نزدیک صیغۂ تمریض ضعف اسناد کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ متن کو جب روایت بالمعنی کے طور پر نقل فرماتے ہیں یا متن کا اختصار کرتے ہیں تو اس صورت میں بھی کبھی صیغۂ تمریض لاتے ہیں اور یہاں بھی ایسا ہی ہے کہ امام بخاریؒ نے اس سے پہلے ابراہیم تیمیؒ اور ابن ابی ملیکہؒ کے آثار کو نقل فرمایا ہے اور اس میں کوئی تغیر اور اختصار نہیں فرمایا ہے اس لیے ان کو صیغۂ جزم کے ساتھ ذکر فرمایا ہے، اور امام حسن بصریؒ کے قول کو مختصراً ذکر فرمایا اس لیے اس کو صیغۂ تمریض کے ساتھ ذکر کیا ہے، علامہ عینیؒ اور علامہ قسطلانیؒ نے بھی حافظؒ کی تائید کی ہے۔

(فتح الباری:۱/۱۴۹،عمدۃ القاری:۱/۳۱۶،ارشادالساری:۱/۲۳۴)

حاصل کلام یہ ہے کہ امام بخاریؒ صیغۂ تمریض کو تین میں سے کسی ایک چیز کی طرف اشارہ کرنے کے لیے لاتے ہیں: (۱)ضعف سند، عدم جزم بالصحۃ (۲)روایت بالمعنی (۳)اختصار حدیث۔

(۴) قال فلان

بسا اوقات بخاریؒ اپنے کسی شیخ سے حدیث نقل کرتے ہوئے ''قال فلان'' کی تعبیر

اختیار فرماتے ہیں، اس جملہ سے امام بخاریؒ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ میں نے یہ حدیث مذاکرہ کے دوران سنی، مجلس تحدیث میں نہیں، جس کا رتبہ تحدیث سے کم ہے، یہ رجحان علامہ کرمانیؒ (البخاری بشرح الکرمانی، کتاب العلم، الجزء الثانی: ۹/۱)، علامہ عینیؒ (عمدۃ القاری: ۳۸۵/۱) اور صاحب توضیح کا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ (فتح الباری: ۲۰۷/۱) فرماتے ہیں کہ یہ احتمال تو ضرور ہے لیکن کلیہ نہیں ہے اس لیے کہ بسا اوقات امام بخاریؒ صحیح بخاری میں جس مضمون کو "قال لنا" سے ذکر کرتے ہیں اس کو دیگر تصانیف میں صیغۂ تحدیث سے بیان فرماتے ہیں، تو اس کو مذکورہ امر پر محمول کیسے کیا جاسکتا ہے، البتہ پھر اس صیغہ کا استعمال اس لیے کرتے ہیں کہ روایت ان کی شرط پر نہیں ہوتی ہے، لیکن یہ بھی کلیہ نہیں ہے اس لیے کہ امام بخاریؒ ایک ہی حدیث کو اپنی کتاب میں دو جگہ لاتے ہیں، ایک جگہ صیغۂ تحدیث کے ساتھ اور دوسری جگہ قال کے ساتھ، تو پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ یہ ان کی شرط پر نہیں ہے۔

حافظؒ کی اس بات کا جواب یوں دیا جاسکتا ہے کہ امام بخاریؒ کو ایک حدیث دو طریق سے حاصل ہوئی، ایک بطریق تحدیث اور دوسرے بطریق مذاکرہ، تو اس روایت کو ایک جگہ بطریق تحدیث لائے اور ایک جگہ بطریق مذاکرہ، اس کے علاوہ اور بھی اقوال ہیں، مثلاً جعفر بن حمدانؒ کہتے ہیں کہ "قال فلان" یہ عرض ومناولہ پر محمول ہوتا ہے، ابن مندہؒ فرماتے ہیں "قال لنا" اجازت پر اور "قال فلان" تدلیس پر محمول ہوگا، لیکن حافظؒ نے اس کی تردید کی ہے۔ (فتح الباری: ۲۰۷/۱، مقدمہ لامع: ص/۲۸-۲۹)

(۵) ثلاثیات

احادیث ثلاثیات وہ احادیث کہلاتی ہیں کہ جس کی سند میں محدث اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان صرف تین واسطے ہوں، یہ حدیث کی اعلیٰ قسم شمار ہوتی ہے، اس لیے کہ

اس میں عموما صحابی، تابعی اور تبع تابعی ہوتے ہیں، چنانچہ علامہ سفارینیؒ فرماتے ہیں:
الحديث الثلاثي ما كان بين المخرج للحديث وبين النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة رواة: صحابي وتابعي وتابع تابعي، وحينئذ تجتمع في الإسناد من أفراد الثلاثة قرون المفضلة في الأخبار الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم.

(الثلاثيات فی الحدیث النبوی:ص/۳۲)

یہ امام بخاریؒ کی سب سے اعلی سند ہے اور پوری بخاری شریف میں کل بائیس ثلاثیات ہیں۔(مقدمہ لامع:۱/۲۹)

(۶)نحن السابقون الآخرون

احادیث کے بعض مجموعے ایسے ہیں جن میں ایک ہی سند سے بہت سی روایتیں موجود ہیں، جیسے صحیفۂ علی بن ابی طالبؓ، صحیفۂ جابر بن عبداللہؓ، صحیفۂ معاویہ بن حیدہ القشیریؓ، صحیفۂ عمرو بن شعیبؒ، صحیفۂ ابو ہریرۃؓ۔
(مقدمہ صحیفۃ عمرو بن شعیب و بہز بن حکیم عند المحدثین والفقہاء:ص/۴۱-۵۱)

پھر صحیفۂ ابو ہریرۃؓ کے متعدد نسخے ہیں، ایک نسخہ معمر عن همام بن منبه عن أبي هريرة ہے، اور دوسرا نسخہ عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة ہے، ان دونوں نسخوں میں بہت زیادہ مشابہت اور موافقت ہے، مثلا دونوں کی ابتداء میں ایک ہی حدیث نحن الآخرون السابقون مذکور ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعرج اور ہمام کا سماع حضرت ابو ہریرۃؓ سے ایک ہی مجلس میں ہوا یا متعدد مجالس میں، لیکن تمام مجالس میں دونوں شریک رہے۔(دفاع عن ابی ہریرۃؓ:ص/۳۲۴)

حضرات شیخین نے ان دونوں نسخوں کی اکثر احادیث کی تخریج کی ہے اور چوں کہ دونوں نسخوں کی ابتدا حدیث "نحن الآخرون الخ" سے ہوئی ہے، اور سند صرف اسی پہلی

حدیث کے ساتھ ذکر کی گئی ہے، اور بقیہ احادیث کو اسی پر عطف کرتے ہوئے بیان کیا گیا ہے، اب اگر امام بخاریؒ درمیان کی کوئی حدیث روایت کرنا چاہتے ہیں تو احتیاطا یہ تعبیر اختیار فرماتے ہیں، مثلا کتاب الوضوء، باب البول في الماء الدائم:

حدثنا أبو اليمان، قال أخبرنا شعيب، أخبرنا أبو الزناد عن الأعرج حدثه أنه سمع أباهريرة يقول: إنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: نحن الآخرون السابقون، وبإسناده قال: لايبولن أحدكم في الماء الدائم الخ.(صحيح البخارى، كتاب الوضوء، باب البول فى الماء الدائم : ۳۷/۱، رقم الحديث: ۲۳۸)

اب اس مقام پر شراح پریشان ہیں کہ ان دونوں حدیثوں میں کیا ربط ہے، بہت قیاس آرائیاں کی گئیں، چنانچہ حافظؒ نے فتح الباری (۴۵۶/۱-۴۵۷) میں متعدد توجیہات نقل کی ہیں، لیکن اصل بات وہی ہے کہ "لا یبولن" والی روایت جس صحیفہ کی ہے اس کی پہلی حدیث نحن الآخرون السابقون ہے، پس اس بات کی طرف اشارہ کے لیے ذکر کیا ہے، ورنہ دونوں میں ربط کی تلاش "کوہ کندن وکاہ برآوردن" کا مصداق ہے۔(مقدمہ لامع: ص ۲۷-۲۸)

امام مسلمؒ کی عادت شریفہ یہ ہے کہ وہ نسخۂ ہمام کی ہر حدیث کی ابتداء میں یوں کہتے ہیں: قال: هذا ما حدثنا به أبو هريرة، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر أحاديث منها (فتح الباری: ۴۵۷/۱)، البتہ امام بخاریؒ نے بعض مواقع پر اپنے مذکورہ بالا طریقے کے خلاف بھی کیا ہے، لیکن امام بخاریؒ نے ان امور سے اس فن کے بعض دقیق مسائل کی جانب اشارہ فرمایا ہے۔

امام ابوداودؒ کے پاس بھی صحیفہ تھا اور وہ صحیفہ سمرۃ بن جندبؓ کا تھا، ان کی چھ روایات کو لائے ہیں اور جب بھی وہ ان کی روایت کو لاتے ہیں تو أما بعد کہتے ہیں۔

(۷) باسنادہ

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ اکثر و بیشتر ایک مکمل مضمون بعینہ ذکر کرتے ہیں، اگر چہ وہ مکمل مقصود نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس کا ایک جزء مقصود ہوتا ہے، قال الحافظ: والصواب أن البخاري في الغالب يذكر الشيئ كما سمعه جملة لتضمنه موضع الدلالة المطلوبة منه وإن لم يكن ما فيه مقصودا.

(فتح الباری:۱/۴۵۶)

مثلا باب البول في الماء الدائم کے تحت جو روایت نقل کی ہے وہ اپنے شیخ ابوالیمانؒ سے نقل کی ہے اور شیخ ابوالیمانؒ نے غالبا امام بخاریؒ کے سامنے کئی ایک روایات نسخۂ شعيب عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة کی ذکر فرمائی ہے، اور صرف پہلی روایت کے آغاز میں پوری سند ذکر فرمائی اور ما بقیہ روایات بغرض اختصار وبإسناده قال كذا و كذا کہہ کر بیان کی ہے، اب جب امام بخاریؒ ان مسموعات میں سے درمیان کی کوئی روایت لاتے ہیں تو بوجہ کمال احتیاط پہلی سند اور حدیث کا ایک ٹکڑا ذکر کرنے کے بعد وبإسناده قال فرماتے ہیں، اگر چہ ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ درمیان سے روایت نقل کرتے اور پہلی حدیث کی سند کو اس سے ملا دیتے، لیکن یہ خلاف احتیاط ہوتا، اس لیے کہ اس صورت میں ایک ادنی درجہ کا احتمال یہ رہ جاتا ہے کہ شاید امام بخاریؒ کے شیخ ابوالیمانؒ کے لیے سند مذکور کے علاوہ کوئی دوسری سند بھی ہو۔

(رسالہ شرح تراجم ابواب البخاری:۱/۴۴، مقدمہ لامع:۱/۲۷-۲۸)

(۸) باختیارہ (رجحان ذہنی کی طرف اشارہ)

بسا اوقات امام بخاریؒ محل اختلاف میں جس صحابی یا تابعی کے کسی اثر سے ابتدا

کرتے ہیں اس کے ذریعہ اپنا رجحان بیان کرتے ہیں، مثلا کتاب الطلاق، باب من قال لامرأته: أنت علي حرام (صحیح البخاری:۲/۷۹۲) کے بعد اثر پیش فرمایا، وقال الحسن: نية، بقول حافظ ابن حجرؒ امام بخاریؒ نے حسن بصریؒ کے اثر کے ذریعہ اپنا رجحان پیش فرمایا کہ اگر أنت علي حرام کہا تو علی الاطلاق تین طلاق واقع نہیں ہوگی، بلکہ قائل کی نیت کا اعتبار ہوگا۔ (فتح الباری:۲/۷۶۴، مقدمہ لامع:۱/۲۹)

(۹) عدم تکرار

اس کا مطلب یہ ہے کہ سیدنا امام بخاریؒ اپنی صحیح میں روایات مکرر ذکر نہیں فرماتے ہیں، حضرت امامؒ کا اصل مقصد تو حذف تکرار ہے، جیسا کہ صحیح بخاری کتاب الحج باب التعجيل إلى الموقف (صحیح البخاری:۱/۲۲۶) پر فرماتے ہیں، قال أبو عبدالله: يزاد في هذا الباب هَم هذا الحديث حديث مالك عن ابن شهاب ولكني أريد ان أدخل فيه غير معاد (أي غير مكرر).

مگر پھر بھی جن مواقع میں بظاہر تکرار معلوم ہوتا ہے وہ اختلاف اغراض کی بناء پر ہے، حقیقی تکرار نہیں ہے، اور وہ اغراض مندرجہ ذیل ہیں:

(الف) اختلاف فی السند: اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک ہی حدیث کو دو جگہوں پر الگ الگ شیخ سے نقل کریں اور مابقیہ پوری سند ایک ہو، تو یہ امام بخاریؒ کے نزدیک تکرار نہیں ہوگا، نیز امام بخاریؒ بسا اوقات ایک روایت کو ایک صحابی سے ذکر کرتے ہیں پھر اگر وہ کسی دوسرے صحابی سے بھی مروی ہو تو اس کو بھی ذکر کرتے ہیں تا کہ تمام روات کے ذکر کے ساتھ حدیث غریب بھی نہ رہے، نیز بسا اوقات سند میں بعض روات کسی راوی کا اضافہ کرتے ہیں جب کہ دیگر بعض اس راوی کو ذکر نہیں کرتے ہیں، تو دونوں لا کر بتلاتے ہیں کہ

راوی نے پہلے بالواسطہ سنا تھا بعد میں براہ راست شیخ الشیخ سے سنا ہے۔

(ب) اختلاف فی المتن: بظاہر حدیث ایک ہی سند سے دو جگہ ہوتی ہے لیکن متن حدیث میں اختلاف ہوتا ہے کہ ایک راوی نے جس طرح تعبیر کیا اس کے معنی کچھ اور ہیں اور دوسرے نے جس کلمہ سے تعبیر کیا اس کے اندر دوسرے معنی کا احتمال ہے، تو ہر لفظ کے لیے علاحدہ علاحدہ باب لاتے ہیں، اختلاف فی المتن بھی امام بخاریؒ کے نزدیک تکرار نہیں ہے۔

(ج) اختصار متن: یہ بھی تکرار نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ حدیث سندا و متنا متحد ہوتی ہے، لیکن ایک کا متن مختصر اور دوسرے کا مطوّل ہوتا ہے تو جس شیخ سے جس طرح سنا اس کو بعینہ اسی طرح نقل کر دیا۔

(د) اختلاف اتصال و تعلیق: ایک ہی روایت ایک ہی جگہ سند متصل کے ساتھ لاتے ہیں اور دوسری جگہ اسی روایت کو تعلیقا ذکر فرماتے ہیں، یہ بھی امام بخاریؒ کے نزدیک تکرار نہیں ہے۔

(ہ) اختلاف وقف و رفع:

ایک روایت کے متعلق وقف و رفع یعنی روایت کے موقوف و مرفوع ہونے کا اختلاف ہوتا ہے تو دونوں طرح روایت کی تخریج کرتے ہیں اور اپنے ذاتی رجحان کی بنا پر ایک احتمال کو راجح قرار دیتے ہیں، اختلاف وقف و رفع بھی امام بخاریؒ کے نزدیک تکرار نہیں ہے۔

(و) تصریح سماع:

بسا اوقات امام بخاریؒ کوئی حدیث معنعن لاتے ہیں اور پھر اس حدیث کو دوسرے

طریق سے لاتے ہیں جس میں سماع کی تصریح ہوتی ہے اس لیے کہ حدیث معنعن میں امام بخاریؒ کے نزدیک ثبوت لقاء شرط ہے۔

(ز) استنباط مسائل:

چوں کہ امام بخاریؒ کے پیش نظر مسائل کثیرہ کا استخراج ہے اس لیے ایک ہی حدیث کو مختلف ابواب میں لاتے ہیں اور اس سے اس باب سے متعلق مسائل کا استنباط فرماتے ہیں، مثلاً حدیث انما الأعمال بالنیات کو سات مقامات [1] پر ذکر فرمایا ہے، اور حدیث عائشہ فی قصة بريرة کو ۲۰ سے زائد مقامات پر ذکر فرمایا ہے، الغرض امام بخاریؒ کے یہاں سند و متن کے اتحاد کے ساتھ تکرار نہیں ہے، اگر اس سے دوسرے مسئلہ کا استنباط ہو رہا ہو۔

[١] (١) كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم الحديث:١، (٢) كتاب الايمان، باب ما جاء أن الأعمال بالنية، رقم الحديث:٥٤، (٣) كتاب العتق، باب الخطأ والنسيان فى العتاقة والطلاق، رقم الحديث:٢٥٢٩، (٤) كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، رقم الحديث:٣٨٩٨، (٥) كتاب النكاح، باب من هاجر أو عمل خيرا، رقم الحديث:٥٠٧٠، (٦) كتاب الأيمان والنذور، باب النية فى الأيمان، رقم الحديث:٦٦٨٩، (٧) كتاب الحيل، باب فى ترك الحيل، رقم الحديث:٦٩٥٣.

علامہ قسطلانیؒ نے (ارشاد الساری: ۴۶/۱-۴۷) حافظ ابن حجرؒ کا ایک مکتوب ذکر فرمایا ہے، جس میں بخاری کی تقریباً ۲۱ روایات ایسی مذکور ہیں، جو مکرر بالسند والمتن ہیں، پھر ایک روایت کا علامہ قسطلانیؒ نے اضافہ فرمایا تو کل بائیس روایات ہوگئیں، حضرت شیخ زکریا صاحبؒ مقدمۂ لامع کے حاشیہ میں ذکر فرماتے ہیں کہ عزیزم مولوی محمد یونس جونپوری (حال شیخ الحدیث مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور) نے اس پر ایک سو اٹھائیس روایات کا اضافہ فرمایا ہے اور میں نے اس رسالہ کا نام ارشاد القاصد الى ما تكرر فى البخارى

باسناد واحد رکھا ہے۔(مقدمہ لامع :۱/۳۰-۳۱،الحمد للہ یہ رسالہ حضرت مولانا یونس صاحب کے مجموعۂ رسائل 'الیواقیت الغالیۃ' کے ضمن میں طبع بھی ہو چکا ہے، ملاحظہ ہو، الیواقیت الغالیہ ج ۳/)

(۱۰) قرأت بخاری عند المصائب

ابن ابی جمرہؒ نے بعض عارفین سے نقل کیا ہے کہ صحیح بخاری کی خاصیت یہ ہے کہ اگر مصائب اور پریشانی کے وقت اس کو پڑھا جائے تو اس کی برکت سے وہ مصیبت دور ہو جاتی ہے، اور جس سواری یا کشتی میں بخاری شریف کا نسخہ ہوگا وہ سواری ہلاکت اور کشتی غرقاب ہونے سے محفوظ رہتی ہے۔ (مقدمہ لامع :۱/۲۳)

شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے 'بستان المحدثین' میں لکھا ہے کہ صحیح بخاری کی تلاوت وقرأت مصیبت، مرض، دشمنوں کے خوف اور مہنگائی وغیرہ سے بچنے کے لیے تریاق مجرب ہے۔ (بستان المحدثین اردو:ص/۱۷۴،الحطہ :ص/۱۷۹)

علامہ اصیل الدین نے مصائب وتکالیف کو دور کرانے کے لیے ایک سو بیس مرتبہ بخاری شریف کی قرأت کی ہے، وہ خود فرماتے ہیں: جس نیت سے بھی میں نے قرأت کی؛ مطلوب ومقصود حاصل ہو گیا(الحطہ :ص/۱۷۹)، حافظ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ اگر بارش نہ ہوتی ہو تو اس کے ختم کی برکت سے اللہ تعالی خشک سالی کو دور فرما دیتے ہیں۔ (الحطہ :ص/۱۷۹)

ختم بخاری کی برکت کا ایک واقعہ شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے 'بستان المحدثین' میں ذکر فرمایا ہے کہ فتنۂ تاتار جس نے اسلامی ممالک کو ساتویں صدی میں اپنے گھوڑوں کی ٹاپوں کے نیچے روند ڈالا تھا، فتنہ کا یہ سیلاب ترکستان، خوارزم، بخارا، ایران اور عراق حتی کہ پایۂ تخت دارالسلام بغداد کو برباد اور تہہ وبالا کر چکا تھا، عباسی معتصم ہلاکو خاں کے ہاتھوں شہید ہو چکا تھا، جب اس سیلاب نے شام کی طرف رخ کیا تو شاہی حکم ہوا کہ علماء جمع ہو کر بخاری شریف کا ختم کریں، اور ابھی ایک دن باقی تھا اور ختم کے لیے جمعہ کا دن مقرر کیا گیا تھا کہ

مشہور محدث تقی الدین بن دقیق العیدؒ جامع مسجد تشریف لائے اور ختم کرنے والے علماء سے پوچھا، کیا بخاری شریف ختم ہوگئی؟ عرض کیا گیا کہ ایک دن کا وظیفہ باقی ہے اور امید ہے کہ جمعہ کے دن ختم ہوجائے گی، تو ابن دقیق العیدؒ نے کشفاً اعلان فرمایا کہ آج عصر کے وقت تا تاری فوج شکست خوردہ ہوکر بھاگ گئی، اور مسلمان فلاں مقام کے پاس ہشاش وبشاش پڑاؤ ڈالے ہوئے ہیں، دراصل معرکہ کا میدان دمشق سے سینکڑوں میل دور تھا، شاہی فوج آگے بڑھ کر دشمنوں کو روکنے کے لیے بھیجی گئی تھی، شیخ کا یہ کشفی بیان تھا، لوگوں نے عرض کیا کہ اجازت ہوتو ہم اس خبر کو شائع کردیں، شیخ نے اجازت دے دی، چنانچہ چند دنوں کے بعد شاہی ڈاک سے اس کی اطلاع موصول ہوئی۔ (بستان المحدثین اردو: ص ۲۱۷)

(۱۱) اشارة الی اختتام الکتاب اوالحیاۃ

سیدنا امام بخاریؒ جب بھی کوئی کتاب ختم فرماتے ہیں تو اخیر میں ایسا لفظ لاتے ہیں جو ختم کتاب کی طرف اشارہ ہوتا ہے، یہ رجحان حافظ الحدیث علامہ ابن حجر عسقلانیؒ کا ہے، چنانچہ باب كيف كان بدء الوحي کا جہاں اختتام ہورہا ہے وہاں اخیر میں یہ لفظ ہے: و كان ذلك آخر شأن هرقل ،اس کے بعد قال ابوعبداللہ متابعت کو ذکر فرمایا، تو کان ذلك آخر شأن هرقل (صحیح البخاری: ۱/۵) ختم کتاب کی طرف اشارہ ہے۔ (فتح الباری: ۱۳/۶۶۴)

حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ کوئی کتاب ختم نہیں کرتے ہیں جب تک کہ اختتام حیات کی طرف اشارہ نہ ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ آدمی کو ہر وقت آخرت کا اور موت کا استحضار ہونا چاہئے تاکہ عمل میں اخلاص پیدا ہو۔

(مقدمہ لامع: ۱/۳۳)

(۱۲)مناسبت بین الابتداء والانتہاء

صحیح بخاری شریف کے ابواب و کتب بہت ہی مربوط ہیں، جس کی پوری تقریر حافظ ابن حجرؒ نے اپنے استاذ علامہ بلقینیؒ کے کلام کی تلخیص کرتے ہوئے ہدی الساری کے اخیر میں ذکر فرمائی ہے جس کا ذکر تفصیلا یہاں نہیں ہوسکتا ہے، تاہم یہاں فقط ابتداء وانتہائے کتاب میں ربط ذکر کیا جاتا ہے۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اپنی کتاب کو کتاب التوحید پر ختم کیا، کیوں کہ توحید ہی آخرت میں کامیابی وناکامی کی اصل میزان ہے اور اس کی ابتداء انما الاعمال بالنیات سے فرمائی کیوں کہ اعمال کی مقبولیت کے لیے اخلاص نیت ضروری ہے اور آخرت میں صرف وہی اعمال وزنی ہوں گے جو اخلاص کے ساتھ رضائے الٰہی کے لیے کیے جائیں۔ (ہدی الساری: ص/۶۵۳-۶۵۸)

حضرت شاہ مسیح اللہ صاحبؒ نے متعدد توجیہات ذکر فرمائی ہیں، ان توجیہات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ہر عمل کا ایک مبدأ ہوتا ہے اور منتہا ہوتا ہے، تو ہر عمل کا مبدأ باعتبار روح عمل اور باعتبار متعلق ثمرہ اخلاص ہے، اور عمل کا منتہی باعتبار حصول ثمرہ وزن عمل ہے، تو جو حدیث مبدأ اعمال یعنی اخلاص کے بیان پر تھی اس حدیث اخلاص کو شروع میں لائے اور جو حدیث منتہائے اعمال یعنی وزن اعمال پر مشتمل تھی اس کو اخیر میں لائے، تو اول اعمال کو اول کتاب میں اور آخر اعمال کو آخر کتاب میں ذکر فرمایا۔ (فضل الباری: ص/۷۰)

(۱۳)اشارہ الی زمانۂ نزول حکم

امام بخاریؒ تقریبا ہر کتاب کے شروع میں نزول حکم کے زمانہ اور اس کے وقت مشروعیت کی طرف اشارہ فرماتے ہیں، خصوصا جب کہ اس میں کوئی اختلاف بھی ہو اور کبھی

صراحت بھی کردیتے ہیں(مقدمہ لامع:ص۳۱/۳۲-۳۲)،مثلا بـاب كيف كان بدء الحيض، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: هذا شيئ كتب الله على بنات آدم.

(صحیح البخاری:۱/۴۳)

لیکن اکثر وبیشتر لطیف اشارات پر اکتفا بھی فرماتے ہیں مثلا کتاب الصلاۃ کی ابتداء میں بـاب كيف فرضت الصلاة في الاسراء (صحیح البخاری:۱/۵۰) کہا،اس کے بعد حدیث ہرقل ذکرفرمائی،حافظؒ فرماتے ہیں کہ اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ نماز کی مشروعیت قبل الہجرۃ مکۃ المکرّمہ میں ہوئی۔(فتح الباری:۱/۶۰۷)

اسی طرح کتاب الاذان کے آغاز میں باب بدء الأذان وقوله عزوجل "وإذا نـاديتـم إلـى الـصلاة" (صحیح البخاری:۱/۸۵) ذکرفرمایا ہے،حافظؒ فرماتے ہیں کہ اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اذان کی مشروعیت مدینۃ المنورہ میں ہوئی۔(فتح الباری:۲/۹۹)

اسی طرح دیگر کتب میں بھی غوروفکر سے یہ بات واضح ہوتی ہے۔

(۱۴)استخارہ

اس کا مطلب یہ ہے کہ امام بخاریؒ کسی حدیث کواس وقت تک صحیح بخاری میں ذکر نہیں فرماتے ہیں جب تک کہ استخارہ کے ذریعہ اس حدیث کی صحت پر مکمل یقین نہیں ہوجاتا ہے،حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ خود امام بخاریؒ کا قول ہے: مـا أدخـلت فيه حديثا حتى استخرت الله تعالى وصليت ركعتين وتيقنت صحته ،میں نے اس صحیح میں کوئی حدیث داخل نہیں کی یہاں تک کہ میں نے اللہ تعالی سے استغفار کیا اور دو رکعت نماز پڑھی

اوراس حدیث کی صحت پر مجھے کامل یقین ہو گیا۔(ہدی الساری:ص/۶۷۵)

(۱۵)الفاظ قرآنیہ کی تفسیر

صحیح بخاری کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ جب حدیث میں کوئی ایسا غریب لفظ آجاتا ہے جس کی نظیر کتاب اللہ میں موجود ہو تو اس کی وضاحت کے لیے مفسرین کے اقوال نقل کردیتے ہیں،اس کا وقوع بخاری میں بکثرت ہوا ہے،مثلا کتاب الاذان باب الذکر بعد الصلاۃ (صحیح البخاری (۱/۱۱۷) کے تحت فرمایا ہے، وقال الحسن: جد غنی ، دراصل سابق میں اس سے متصل حدیث میں لفظ آیا تھا و لا ینفع ذا الجد منك الجد (صحیح البخاری: ۱/۱۱۷)،اور لفظ جد قرآن کریم میں سورۃ جن میں بھی موجود ہے وأنه تعالی جد ربنا ،تو جد کی تفسیر کے لیے حضرت حسن بصریؒ کا کلام نقل فرمایا ہے۔

گویا امام بخاریؒ کے پیش نظر احادیث صحیحہ کے جمع کے ساتھ ساتھ آیات قرآنیہ کا جمع اور اس کے غریب الفاظ کی تشریح بھی ہے۔

(۱۶)التزام علو

امام بخاریؒ نے اپنی کتاب میں اسانید عالیہ کا التزام کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے زہریؒ کی روایات معمر کے طریق سے کم لی ہیں اور شعیب بن حمزہؒ کے طریق سے زیادہ لی ہیں، اسی طرح سے امام مالکؒ کی روایات امام شافعیؒ کے طریق سے نہیں بلکہ دیگر تلامذہ کے طریق سے لی ہیں۔

عادات بخاریؒ

(۱) اثباتِ احکام کے لئے تراجم میں امام بخاریؒ اکثر آیاتِ قرآنیہ ذکر کرتے ہیں۔(مقدمہ لامع:ص/۱۰۲)

(۲) صحابہ وتابعین کے آثار سے مسائل مختلف فیہا کی وضاحت کرتے ہیں اور جب مختلف آثار ذکر کرتے ہیں تو جو اثر ان کے نزدیک راجح ہوتا ہے اس کو پہلے بیان کرتے ہیں۔

(۳) امام بخاریؒ نے پوری "الجامع الصحیح" میں کوئی ایسی روایت ذکر نہیں کی جس کو انہوں نے اپنے استاذ سے علی سبیل المکاتبۃ لیا ہو، البتہ کتاب الأیمان والنذور میں ایک روایت ایسی لائے ہیں جس میں "کتب إلی محمد بن بشار فرمایا ہے۔(صحیح البخاری: ج/۲ ص/۹۸۷)

سند کے درمیان مکاتبت کا آجانا دوسری بات ہے اور وہ امام بخاری کا فعل نہیں بلکہ دوسرے راویوں کا عمل ہے۔

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ بعض اوقات بغیر تصریح کے اشارۃً بھی حکم کی ابتداء کو بیان کرتے ہیں۔

(۴) متکلم فیہ راوی کی روایت بہت کم ذکر کرتے ہیں اور اس کی روایت کی تقویت کے لئے متابعات بھی لے آتے ہیں۔

(۵) **اختصار حدیث:** جب روایت موقوف ہو اور مرفوع کا بھی احتمال رکھتی ہو تو مرفوع کا حکم لگانے والے جملے کو نقل کر کے باقی کو (عدم تعلق کی وجہ سے) حذف کرتے ہیں۔

(۶) **تقطیع حدیث:** جب روایت مختلف موضوعات یا مسائل کو شامل ہو جن کا باہمی تعلق نہ ہو تو امام صرف باب کے مناسب عبارت نقل کرتے ہیں۔

(۷) جب حدیث بہت سے مشائخ سے وارد ہو تو اخیری شیخ کے الفاظ نقل کرتے ہیں۔

(۸) جب سند سے تحویل کریں تو متن کے الفاظ عموماً دوسرے راوی کے لاتے ہیں۔

(۹) **متابعات کی کثرت:** دیگر محدثین کے مقابلے میں امام کے متابعات مشکل ہوتے ہیں؛ کیونکہ عموماً متابع علیہ (مراجع) کو ذکر نہیں کرتے ہیں لہذا طبقات رواۃ کے ماہرین

کے علاوہ حضرات کو اس کا پتہ نہیں چلتا ہے۔

(۱۰) امام بخاریؒ کی اعلی سند ثلاثیات کی ہیں اور اطول سند تساعی (نو واسطوں والی) ہے، امام سند عالی کو زیادہ پسند کرتے تھے، اسی طرح اصح الاسانید کا بھی اہتمام کرتے تھے، مثلا مالك عن نافع عن ابن عمر ، یا النخعي عن علقمة عن ابن مسعود یا الزهری عن علی بن الحسین عن ابیه وغیرهم .

(۱۱) تحدیث، اخبار، انباء اور سماع کے درمیان فرق نہ کرنے کے لئے کتاب العلم میں مستقل باب ذکر کیا ہے، حجاز و کوفہ کے محدثین کا بھی یہی مسلک ہے، البتہ امام مسلم جیسے کچھ حضرات فرق کرتے ہیں۔

(۱۲) جب راوی نے اپنا یا کسی راوی کا نسب و وطن مبہم رکھا ہو تو امام اس کی وضاحت کرتے ہیں، اور ہر حدیث کے ذکر کرتے وقت حدیث اول نحن السابقون کو ذکر کرنا، جبکہ امام مسلم نے یہ طریقہ نہیں اپنایا ہے۔

(۱۳) حدثنا سے قبل (واو کا اضافہ کرکے) وحدثنا نقل کرنا۔ علامہ عینی نے اس کو واو افتتاح فرمایا ہے۔وهذا یسمی واو التحویل من اسناد الی آخر. (عمدة :ج/١،ص/٨٤)

(۱۴) **خفی مسئلہ کو جلی پر ترجیح دینا:** حدیث الباب سے ایسا مسئلہ مستنبط کرنا جس کی طرف ابتداء کسی کا ذہن نہ جائے۔

(۱۵) **باب کے مناسب آیت سے باب کا آغاز کرنا:** اسی طرح ترجمۃ الباب کے بعد اول آیت پھر حدیث مرفوع متصل اور پھر اثر صحابی یا قول تابعی کو ذکر کرنا بھی امام صاحب کی عادت تھی۔

(۱۶) کبھی باب کے ماتحت آیت اور پھر حدیث مطلق یا اثر نقل کرتے ہیں، جبکہ اپنی شرط کے مطابق حدیث نہیں پاتے ہیں، یا پھر طالب حدیث کے تمرن کے لئے ایسا کرتے ہیں کیونکہ بخاری شریف میں دوسری جگہ اس کو مسنداً ذکر کیا ہوا ہوتا ہے۔ کبھی ترجمہ میں صرف آیت پر اکتفاء کرتے ہیں اور کبھی صرف حدیث مسند لاتے ہیں، کبھی صرف اثر نقل کرتے ہیں، کبھی صرف ترجمہ نقل کرتے ہیں اور کبھی کچھ بھی ذکر نہیں کرتے ہیں۔

(۱۷) متفق علیہ اور مختلف فیہ دونوں قسم کے دلائل ذکر کرتے ہیں۔

(۱۸) کتاب وسنت اور آپ ﷺ کے زمانہ کے عادات واطوار وآداب سے مستنبط عقلی مفہومات سے بھی بہت سے مسائل کی تخریج کرتے ہیں، یہ بہت دقت طلب اور عادات کے گہرے مطالعہ کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

(۱۹) حدیث شریف میں آنے والی آیات کی تفسیر اور لغت ضرور بیان کرتے ہیں۔

(۲۰) امام بخاری کی عادت ہے کہ کسی بھی فن کی کوئی بات نقل کرتے ہیں تو اس فن کے ائمہ کبار کے حوالے سے ہی نقل کرتے ہیں، مثلاً تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد کے اقوال، لغت میں ابوعبیدہ، فراء اور نضر بن شمیل کے اقوال اور مسائل کلامیہ میں کرابیسی اور ابن کلّاب اور سیر ومغازی میں موسیٰ بن عقبہ اور محمد بن اسحاق کے اقوال ذکر کرتے ہیں۔

(۲۱) بخاری شریف کی تمام کتب اور ابواب کا ایک دوسرے سے لطیف تعلق ہوتا ہے، علامہ بلقینیؒ نے اس کو اشعار میں ذکر کیا ہے، اور ان کے شاگرد رشید حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے بھی اس کو تفصیلاً نقل کیا ہے۔

(۲۲) بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک راوی کی احادیث ایک شیخ سے قوی اور صحیح ہوتی

ہیں۔لیکن دوسرے شیخ سے قوی نہیں ہوتیں،ایسے موقع پر امام بخاری ومسلم اس کی صرف وہ احادیث لیتے ہیں جو پہلے شیخ سے مروی ہیں۔مثلا امام بخاری ومسلم دونوں نے خالد بن مخلدالقطوانی کی وہ احادیث روایت کی ہیں جو سلیمان بن بلال سے مروی ہیں نہ کہ وہ جو عبداللہ بن المثنی سے ہیں۔(نصب الرایۃ از حافظ جمال الدین زیلعی)

(۲۳) بعض اوقات ایک راوی کی احادیث ایک مخصوص زمانہ تک صحیح ومقبول ہوتی ہیں اور اس کے بعد کی روایت ضعیف ومردود جیسے مروان بن الحکم کے بارے میں مشہور ہے کہ ان کے حاکم بننے سے پہلے کی روایات مقبول ہیں اور حاکم بننے کے بعد ان کی عدالت مشکوک ہوگئی،ایسے موقع پر امام بخاری اس بات کا اہتمام کرتے ہیں کہ ایسے راوی کے صرف پہلے دور کی احادیث لی جائے۔

(۲۴) ترجمہ کے ماتحت شیخ سے سنی ہوئی پوری روایت نقل کرتے ہیں،چاہے ترجمۃ الباب سے حدیث کے تمام اجزاء کا تعلق نہ ہو۔

(۲۵) ترجمۃ الباب کو عموماً دوہراتے نہیں ہے البتہ جہاں ترجمہ دوشق کو شامل ہو مثلا باب اداء الخمس من الایمان (قبل حدیث: ۵۳) باب اداء الخمس من الدِّین (قبل حدیث: ۳۰۹۵) اسی طرح باب شهادة المرضعة (قبل حديث: ۲٦٦۰) اور باب شهادة المرضعة (قبل حديث: ۵۱۰٤) میں بھی ایسا ہے۔

(۲۶) جب کسی لفظ کی تفسیر میں اختلاف ہو تو بھی ترجمہ مکرر لاتے ہیں،مثلاً"باب لا هامة" کو کتاب الطب میں دوجگہ ذکر کیا ہے۔حافظ ابن حجر فرماتے ہیں "وهذا من نوادر ما اتفق له ان يترجم للمحدثين فى موضعين بلفظ واحد، ثم قال:ثم ظهر لى انه اشار بتكرار هذه الترجمة الى الخلاف فى تفسير الهامة . (فتح البارى : ج/ ۱۰، ص/۲۱۵،۲٤۱)

(۲۷) روایات میں سے کسی ایک کے لفظ سے ترجمہ منعقد کرتے ہیں اور حدیث باب کی روایت دوسرے الفاظ والی ذکر کرتے ہیں تاکہ طالب علم تتبع روایات اور استخراج کی طرف متوجہ رہے۔

(۲۸) حدیث باب پر اعتماد کرتے ہوئے ترجمہ میں کئی اشیاء چھوڑ دیتے ہیں۔

(۲۹) کوئی حدیث ان کی شرط کے مطابق نہیں ہوتی ہے اس کو ترجمۃ الباب بنا لیتے ہیں اور دوسری روایت اس کی تائید کیلئے ذکر کرتے ہیں جو اس کے مفہوم کو ادا کرتی ہو، مثلا باب الامراء من قریش، یہ روایت ان کی شرط کے مطابق نہیں ہے، تو دوسری روایت جو اس کے معنیٰ کو اداء کرتی ہے "لایزال وال من قریش" اس کے ماتحت لے آئے۔(ھدی الساری : ص / ١٤)

(۳۰) مواضع اختلاف میں حکم قطعی ذکر نہیں کرتے ہیں، البتہ قوی دلیل ہو تو جزم بھی فرماتے ہیں۔

(۳۱) تعارض ادلہ کے موقع پر وجہ تطبیق تلاش کر کے عمدہ محمل پر نصوص کو منطبق کرتے ہیں اور ترجمۃ الباب میں اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

(۳۲) دو حدیثوں میں تعارض کے موقع پر دونوں کے لئے مستقل باب منعقد کرتے ہیں، مثلا باب لا نکاح إلا بولی (قبل حدیث: ٥١٢٧) اور باب لا نکاح إلا برضاھا (٥١٣٦).

(۳۳) ایک صحابی کی ایک روایت میں ایک مسئلہ اشارۃً ہو اور اسی صحابی کی دوسری روایت میں صراحۃً ہو مثلا حضرت حذیفہ کی ایک روایت میں تہجد کے وقت صرف مسواک کرنے کا ذکر ہے، طول قیام کا ذکر نہیں ہے، لیکن دوسری روایت میں طول قیام (سورۂ بقرہ سے آل عمران تک پڑھنے کا ذکر) ہے۔ امام بخاریؒ نے باب طول القیام فی صلاۃ اللیل کے

عنوان کے ماتحت مسواک والی روایت کوذکر کیا اور طول قیام والی روایت کوذکر نہیں کیا،لیکن روایت ایک ہی صحابی سے ثابت ہے۔جس سے روایات میں گہری بصیرت اور مختلف طرق یا اجمال وتفصیل کی طرف توجہ دلانا مقصود ہے۔

(۳۴) روایات کے مطلق الفاظ سے عموم مراد لے کر ترجمہ عمومی طور پر ذکر کرنا بھی امام کی عادت ہے اگر چہ حدیث میں عموم کا ذکر نہ ہو،لیکن نفی اور تقیید بھی نہیں ہوتی ہے، البتہ کبھی مثالیں ایسی بھی ذکر کی ہیں جن میں دونصوص کا تعارض (جواز اور عدم جواز) ہوتا ہے، پھر بھی امام بہت دور سے عموم نقل کرتے ہیں ، مثلاً بیع مدبر میں مدبر غلام کو بیچنے والی روایت اور دوسری روایت نھی عن بیع المدبر میں تعارض ہے،امام بخاریؒ مدبر کی بیع کے جواز کے لئے ایک تیسری روایت کے عموم سے استدلال کرتے ہیں،آپ ﷺ سے زانیہ باندی کا حکم دریافت کیا گیا تو آپ نے تیسری یا چوتھی مرتبہ کے بعد اس کو بیچنے کا حکم فرمایا۔امام بخاریؒ نے مدبر کی بیع کے جواز کے لئے ثم بیعوھا بعد الثالثة او الرابعة سے استدلال یہ کیا کہ بیچنے کا حکم مطلق ہے؛ چاہے وہ زانیہ مدبر ہو یا غیر مدبر۔یہ عموم نص کے مقابلے میں مناسب نہیں معلوم ہوتا ہے۔

(۳۵) حدیث باب سے مسئلہ صراحۃً ثابت نہیں ہوتا ہے، جب تک کچھ خارجی مقدمات کو اسکے ساتھ نہ ملایا جاوے، امام بخاریؒ خارجی مقدمات (جو مجتہدین کے نزدیک مسلم ہوتے ہیں) ملاکر ترجمۃ الباب کوحدیث سے منطبق کرتے ہیں،مثلا باب ما یستخرج من البحر کے ماتحت ماقبل کی شریعت کے ماننے والے دوافراد (قرض لینے دینے والے) کا طویل قصہ نقل کر کے سمندر سے نکلنے والی چیز پر خمس کے عدم وجوب کوثابت کرنا چاہتے ہیں،لیکن حدیث باب میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے،البتہ شرائع ماقبلنا ہمارے لئے بھی شریعت کا حکم رکھتی ہیں ،جب شارع علیہ الصلوۃ والسلام اس کا انکار نہ کرنے والے فقہی قاعدے کے

ماتحت اس بات کو ثابت کرتے ہیں۔(فتح الباری: ج/۳،ص/۳۶۳)

(۳۶) امام بخاریؒ ترجمۃ الباب کا حکم ثابت کرنے کے لئے ان متعدد احادیث کو جمع کرتے ہیں جو مختلف احکام ثابت کرتی ہیں لیکن ان سب کے مجموعے سے صغری کبری ملا کر ایک نتیجہ اخذ کرتے ہیں جو ترجمۃ الباب کو ثابت کرتا ہے۔ یہ بہت دقتِ نظر اور حاضر ذہنی سے ہی معلوم ہوتا ہے۔(عمدۃ القاری: ۷/ ۳۷۵)

تعلیقات البخاری:۔

امام بخاری رحمہ اللہ کی تعلیقات کے سلسلے میں اہم بات یہ ہے کہ جہاں امام بخاریؒ نے اصل کتاب کے اندر حدیثیں پوری سند متصل کے ساتھ بیان فرمائی ہیں جن کو احادیث مسندہ کہتے ہیں (اسی لئے اپنی کتاب کا نام الجامع المسند الصحیح الخ رکھا ہے۔) لیکن ساتھ ساتھ اس میں تعلیقات کی بھی بہت بڑی تعداد ہے، وہ تعلیقات اکثر ترجمۃ الباب میں ہیں اور بعض اوقات ترجمۃ الباب سے خارج میں بھی ہیں۔

تعلیق کی اصطلاحی تعریف اور مختلف صورتیں:۔

تعلیق کی اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ کوئی شخص کوئی حدیث اس طرح بیان کرے جس میں ابتداء سند سے ایک راوی یا زیادہ راویوں کو حذف کر دیا گیا ہو، اگر سب ہی کو حذف کر دیا جیسے آج ہم حدیثیں بیان کرتے ہیں کہ قال رسول اللہ ﷺ اور سند کے بغیر بیان کر دیتے ہیں تو یہ بھی تعلیق ہوئی، یا اگر ہم نے صحابیؓ سے بیان کیا کہ عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ تو یہ بھی تعلیق ہوئی، یہاں تک کہ اگر پوری سند مذکور ہے مگر امام بخاریؒ نے اپنے استاذ کا نام نہیں لیا تو بھی تعلیق کہلائے گی۔

تعلیقات میں سے بعض وہ ہیں جو براہ راست رسول اکرم ﷺ کی طرف یا کسی

صحابی کی طرف بغیر کسی سند کے منسوب ہیں۔

بعض وہ ہیں جن میں سند کا کچھ حصہ ذکر کیا گیا ہے، لیکن ابتداءً سند کا کچھ حصہ حذف کر دیا گیا، اس کو تعلیق کہتے ہیں اور امام بخاریؒ کے ہاں تعلیقات کی بہت بڑی تعداد ہے۔

امام بخاریؒ کی تعلیقات مستقل ایک فن ہے جس پر حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے مستقل شرح لکھی ہے، "فتح الباری" تو بخاری کی شرح ہے ہی لیکن تعلیقات پر ایک مستقل شرح لکھی، جس کا نام "تغليق التعليق" ہے۔

تعلیقات میں امام بخاریؒ کی صنیع کو سمجھنا بہت ضروری ہے۔

تعلیقات کی اقسام اور ان کی مفصل بحث

تعلیقات کی دو قسمیں ہیں:۔

(۱) تعلیقات مرفوعہ (۲) تعلیقات موقوفہ

تعلیقات مرفوعہ:۔

مرفوعہ وہ ہے جس میں حضور اقدس ﷺ کی طرف حدیث کی نسبت بطور تعلیق کی جا رہی ہو۔

تعلیقات موقوفہ:۔

موقوفہ وہ ہے جس میں حضور ﷺ کی طرف نسبت کرنے کے بجائے کسی صحابیؓ یا تابعیؒ کی طرف نسبت کی جا رہی ہو اور اس میں بھی ابتداء سند محذوف ہو۔، دونوں کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

تعلیقات مرفوعہ کی دو قسمیں:۔

امام بخاری رحمہ اللہ نے جو تعلیقات مرفوعہ ذکر فرمائی ہیں وہ دو طرح کی ہیں: بعض جگہ صیغہ جزم ہے اور بعض جگہ صیغہ جزم نہیں ہے، صیغہ جزم سے تعلیق جیسے کہا: قال فلان ، گویا جزم اور وثوق کے ساتھ یہ کہا جا رہا ہے کہ فلاں نے یوں کہا، اور ایک ہوتا ہے صیغہ تمریض کے ساتھ، اکثر امام بخاریؒ اس کو ان الفاظ کے ساتھ ذکر فرماتے ہیں: یُذْکَرُ عن فلان . فلاں سے ایسا مذکور ہے، یُروىٰ عن فلان ، فلاں سے ایسا مروی ہے، تو گویا جزم نہیں کیا کہ واقعی انہوں نے کہا ہے بلکہ ذمہ داری راوی پر ڈال دی کہ ایسا مروی اور مذکور ہے، اس کو صیغہ تمریض کہتے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ بہت سی تعلیقات صیغہ جزم کے ساتھ فرماتے ہیں اور بہت سی صیغہ تمریض کے ساتھ، یذکر عن فلان یا یروی کہہ کر فرماتے ہیں۔

تعلیق بصیغۃ الجزم کی چار قسمیں اور ان کی تفصیل:۔

جہاں قال فلان کہہ کر صیغہ جزم استعمال فرماتے ہیں وہ تعلیق یا تو صحیح ہوتی ہے اور صحیح علی شرط البخاری ہوتی ہے، یا صحیح تو ہوتی ہے لیکن علی شرط البخاری نہیں ہوتی۔

اگر تعلیق صحیح تو نہیں ہوتی، لیکن حسن ہوتی ہے اور حسن کے معنی ہیں صالح للاحتجاج، حدیث اگر حسن ہو تو وہ صالح للاستدلال ہوتی ہے یعنی اس سے استدلال کرنا جائز ہے، اور یا سند کے اعتبار سے ضعیف ہوتی ہے لیکن امام بخاریؒ کو دوسرے ذرائع اور قرائن سے اس بات کا اطمینان ہو جاتا ہے کہ یہاں یہ ضعف اس حدیث کے قابل اعتماد ہونے پر اثر انداز نہیں ہوا بلکہ دوسرے طرق سے اس کی تائید ہو رہی ہے، اس کو آپ حسن لغیرہ کہہ دیجئے ، بہر

حال وہ حسن لغیرہ بھی قابل استدلال ہوتی ہے۔

تو امام بخاریؒ تعلیق میں جہاں صیغہ جزم استعمال کر رہے ہیں وہ تعلیق بھی کم از کم قابل استدلال ضرور ہے، لیکن قابل استدلال ہونے میں مختلف مدارج ہیں، کہیں صحیح علی شرط البخاری ہے، کہیں علی شرط غیرہ ہے، کہیں حسن لعینہ ہے اور کہیں حسن لغیرہ۔

تعلیقا ذکر کرنے کی تین وجوہات:۔

اگر کوئی حدیث صحیح علی شرط البخاری ہے تو پھر اس کو تعلیقا کیوں ذکر کیا، جب کہ اس کی سند موجود ہے اور سند بھی ساری امام بخاریؒ کی شرائط کے مطابق ہے، جن شرائط کو انہوں نے احادیث نکالنے میں مدنظر رکھا ہے تو اس کو سند سے کیوں ذکر نہیں کیا؟

وجہ اول:۔

بعض جگہ تو اس کے ہم معنی دوسری حدیث امام بخاریؒ مسنداً ذکر فرما چکے تھے، تو اب انہوں نے محسوس کیا کہ اس حدیث کو پوری سند کے ساتھ ذکر کرنے کی حاجت نہیں، محض تعلیقاً ذکر کر دینا کافی ہے، چونکہ اس حدیث کا مفہوم پہلے مسند حدیث سے حاصل ہو چکا ہے لہذا اب اس کے اندر مزید تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔

وجہ ثانی:۔

بعض مقام پر جو تعلیق کے الفاظ ہیں اس کے ہم معنی نہیں بلکہ بعینہ وہی الفاظ اور وہی حدیث مسندا کہیں نکال چکے ہیں، اس لئے اب مناسبت ترجمہ کی وجہ سے دوسری جگہ تعلیقا ذکر کرتے ہیں، یہ اکثر اس جگہ ہوتا ہے جہاں امام بخاری کو کوئی حدیث ایک سے زائد سند سے نہیں ملی، تو نہ سند میں کوئی اختلاف نہ متن میں کوئی اختلاف، لہذا اگر اسی کو دوسرے باب

میں لے کر آئیں تو تکرار ہوگی ،لہذا تکرار سے بچنے کے لئے اس کو دوسری جگہ ترجمۃ الباب میں تعلیقا ذکر کر دیتے ہیں۔

تو پہلی قسم ہم معنی حدیث نکال دی تھی لہذا اختصار کے پیش نظر تعلیق کر دیا، دوسری یہ کہ بعینہ وہی حدیث مسندا نکال چکے تھے،لہذا ترجمۃ الباب میں اس کو تعلیقا ذکر کر دیا۔

وجہ ثالث:۔

تیسری وجہ بعض اوقات یہ ہوتی ہے کہ امام بخاریؒ بظاہر اپنے شیخ سے بکثرت کوئی حدیث لا رہے ہیں اور اپنے شیخ سے لے کر حضور ﷺ تک پوری سند مذکور ہے،لیکن اس کو حدثنی ،حدثنا کہنے کے بجائے اپنے شیخ کا نام لے کر قال فلان حدثنا کا لفظ بولتے ہیں مثلا حمیدی امام بخاریؒ کے استاذ ہیں، عام طور سے امام بخاریؒ جب حمیدی سے نقل کریں گے تو حدثنا الحمیدی یا حدثنی الحمیدی یا قال اخبرنا یا قال حدثنا فلان کہیں گے لیکن تعلیق میں حدثنا کہنے کے بجائے قال الحمیدی قال حدثنا سفیان کہتے ہیں حدثنی نہیں کہتے۔

اب یہ بھی تعلیق ہوگئی اس لئے کہ اپنے استاذ کے لئے سماع کی تصریح نہیں کی تو وہ اس کو تعلیقا لاتے ہیں حالانکہ وہ ان کی شرط پر ہے۔

اس کی دو وجہ ہیں:۔

پہلی وجہ : یہ ہیکہ بعض دفعہ خود امام بخاریؒ کو شک ہوتا ہے کہ آیا ان استاذ سے میں نے براہ راست حدیث سنی تھی یا بیچ میں واسطہ تھا، کیونکہ اپنے استاذ سے پڑھا تو بہت کچھ ہے لیکن یہ مخصوص حدیث ان سے سنی تھی یا کسی واسطہ سے سنی تھی اس میں شک ہوگیا، اس شک کی وجہ سے وہ حدثنی یا حدثنا نہیں کہتے بلکہ قال فلان کہتے ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ بعض جگہ اس کی وضاحت اس طرح ہوتی ہے کہ ایک جگہ انہوں نے کہا ''فلان'' اور اپنے شیخ کا نام لیا لیکن دوسری جگہ پر، چاہے بخاری میں یا کسی اور کتاب مثلا "الادب المفرد" وغیرہ میں اس کو ذکر کریں گے تو بالواسطہ ذکر کریں گے، اس سے پتہ چلا کہ وہاں جو حدیث تھی درحقیقت وہ بالواسطہ تھی اور بلا واسطہ ذکر کی قال کہہ کر۔

امام بخاریؒ پر تدلیس کا الزام اور اس کی حقیقت:۔

مذکورہ وجوہ سے بعض لوگوں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ پر تدلیس کا الزام عائد کیا ہے، اس لئے کہ اصل استاذ جن سے سنا تھا ان کا نام ذکر نہیں کیا اور ان کے استاذ الاستاذ کا نام لیا جو اپنا بھی استاذ ہے۔اور تدلیس اسی کو کہتے ہیں کہ جس آدمی سے حدیث سنی تھی اس کا واسطہ بیچ میں سے حذف کر دیا اور جس کی طرف منسوب کی درحقیقت اس سے حدیث نہیں سنی تھی، اس لئے کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ تدلیس کرتے ہیں۔

حالانکہ یہ بات اس لئے غلط ہے کہ تدلیس میں یہ بات داخل ہے کہ آدمی قال نہ کہے بلکہ عن کہے اور اگر قال صیغہ جزم کے ساتھ کہہ دیا اس کو تدلیس نہیں بلکہ تعلیق کہتے ہیں، اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ خود سنا ہے اور عن میں یہ احتمال ہوتا ہے؛ لہذا تدلیس عن کے صیغہ میں ہوتی ہے قال کے صیغہ میں نہیں ہوتی، اس لئے اس کو تدلیس نہیں کہہ سکتے، لیکن یہ امام بخاریؒ کی احتیاط ہے کہ ان کو شک تھا کہ میں نے ان سے یہ سنا ہے یا نہیں، لہذا وہ مسندا ذکر کرنے کے بجائے تعلیقا ذکر کرتے ہیں۔

امام بخاریؒ کی احتیاط سے متعلق ایک دقیق بات:۔

اس سے بھی زیادہ دقیق بات یہ ہے جو امام بخاری رحمہ اللہ ہی کا منصب اور مقام ہے

کہ جس استاذ کا نام ذکر نہیں کر رہے ہیں اسی سے حدیث سنی ہے لیکن علی سبیل التحدیث نہیں بلکہ علی سبیل المذاکرہ سنی ہے۔

علی سبیل التحدیث کے معنی یہ ہے کہ باقاعدہ حدیث پڑھنے کے لئے درس میں جا کر شریک ہوئے اور استاذ نے حدثنی کہہ کر حدیث سنائی، جیسے طالب علم استاذ سے حدیث پڑھتا ہے۔

اور سبیل المذاکرہ ایسا ہے کہ درس نہیں ہو رہا ہے بلکہ ملنے گئے تھے، باتیں ہوتی رہیں، ان باتوں میں استاذ نے کوئی حدیث سنادی، چونکہ یہ حدیث امام بخاریؒ نے مذاکرۃً سنی ہے باقاعدہ تحدیثاً نہیں سنی؛ لہذا حدثنی، حدثنا استعمال کرنے کے بجائے قال فلان کہتے ہیں۔

پہلی وجہ:۔

یہ امام بخاریؒ کی احتیاط ہے تاکہ کسی کو یہ شبہ نہ ہو کہ میں نے یہ حدیث ان سے باقاعدہ تحدیثاً سنی ہے، حالانکہ یہ حدیث مسند، متصل اور صحیح تھی اور شرائط کے مطابق صحیح تھی لیکن اس کے باوجود اس کو مسنداً ذکر نہیں کیا بلکہ قال کہہ کر تعلیقاً ذکر کیا۔

دوسری وجہ:۔

حدیث صحیح تو ہے لیکن اپنی شرط پر نہیں ہے یعنی جو طبقات کی شرط ہے وہ موجود نہیں ہے، تو ایسی حدیث کو تعلیقاً ذکر فرما دیتے ہیں کیونکہ اگر مسنداً ذکر کریں تو اپنی شرط کی خلاف ورزی لازم آئے گی، چونکہ حدیث صحیح ہے لہذا اس کو تعلیقاً ذکر کر دیتے ہیں۔

تیسری وجہ:۔

حسن لعینہ یا حسن لغیرہ: اس کو اس لئے لاتے ہیں کہ عام طور پر کوئی مسئلہ ثابت کرنا ہوتا ہے، کیونکہ امام بخاریؒ کا مقصد صرف جمع احادیث نہیں بلکہ استنباط احکام بھی ہے، تو

احکام مستنبط کرنے کی وجہ سے ظاہر ہے کہ ایسی احادیث سے استدلال کر سکتے ہیں جو حسن لعینہ ہو یا حسن لغیرہ ہو، لیکن اگر ان کو مسنداً لائیں گے تو اپنی شرائط کی خلاف ورزی لازم آئے گی، لہذا ان کو تعلیقاً ذکر کر کے استنباطِ احکام کا مقصود حاصل فرما لیتے ہیں، یہ ساری تفصیل اس تعلیق کی ہے جو صیغہ جزم کے ساتھ ہو۔

ایسی احادیث کو تعلیقاً ذکر کرنے کی - جو امام بخاریؒ کی شروط کے مطابق صحیح ہیں ،لیکن پھر بھی ان کو تعلیقاً ذکر فرما رہے ہیں - یہ تین وجوہ ہیں جو دریافت ہوئیں، ہوسکتا ہے اور وجوہ بھی ہوں جو دریافت نہ ہوسکی ہوں۔

تعلیق بصیغۃ التمریض کی پانچ قسمیں اور ان کی تفصیل:۔

دوسری قسم وہ ہے جو صیغہ تمریض کے ساتھ ہو جیسے یُذکر ،یُروی، اس میں بھی وہ چاروں قسمیں موجود ہیں یعنی یہ ضروری نہیں کہ جہاں یذکر یا یروی کہہ رہے ہوں وہاں ضرور حدیث ضعیف یا کمزور ہو، بلکہ ہوسکتا ہے صحیح علی شرط البخاری ہو یا علی شرط غیرہ ہو، ہوسکتا ہے حسن لعینہ ہو یا لغیرہ ہو اور ہوسکتا ہے کہ ضعیف ہو بس اس میں پانچویں چیز کا اضافہ ہے یعنی وہ ضعیف بھی ہوسکتی ہے، یہاں اس کی تفصیل سمجھ لینی چاہئے۔

جب ایک حدیث صحیح علی شرط البخاری ہے یعنی خود اپنی شرط پر ہے پھر یذکر ، یروی صیغہ تمریض کیوں استعمال کیا، قال، صیغہ جزم استعمال کیوں نہیں کیا؟

اس کی وجہ یہ ہے کہ امام بخاریؒ ایسی حدیث کو جو ان کی اپنی شرط پر ہو صیغہ تمریض کے ساتھ ایسی جگہ ذکر کرتے ہیں جہاں وہ اس حدیث کو کہیں مسنداً ذکر فرما چکے ہوں لیکن کسی مسئلہ کے استنباط کے لئے اس کو تعلیق کے طور پر بالمعنی لاتے ہیں نہ کہ باللفظ تو ایسی جگہ یذکر کا لفظ استعمال فرماتے ہیں۔

جیسے وہ حدیث جس میں حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ گاؤں میں گئے تھے، وہاں ایک آدمی کو سانپ کاٹا ہوا تھا اور سورۂ فاتحہ پڑھ کر دم کیا تو وہ اچھا ہو گیا، پھر ان لوگوں نے ان کو کچھ بکریاں وغیرہ دیں، یہ لے کر آ گئے، یہ مشہور واقعہ ہے۔

یہ حدیث امام بخاریؒ اپنی کتاب میں مسنداً ذکر فرما چکے ہیں لیکن ایک جگہ ترجمۃ الباب میں یہ فرمایا "ما یذکر فی الرقی بفاتحة الکتاب " فاتحۃ الکتاب سے رقیہ کرنے کا حکم۔ یہاں اس کی طرف بالمعنی اشارہ کیا ہے، اب بعینہٖ وہ لفظ موجود نہیں ہے، بلکہ اس سے استنباط کیا اور حکم لا رہے ہیں اس واسطے یــذکــر لائے تو صحیح علی شرط البخاری کے لئے صیغہ تمریض اس جگہ لاتے ہیں جہاں بالمعنی اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔

جو حدیث علی شرط غیرہ ہے اس کے لئے بھی بعض اوقات صیغہ تمریض ''یذکر'' استعمال کرتے ہیں۔ اس واسطے کہ وہ ان کی شرط پر نہیں اترتے اور حسن لعینہ اور لغیرہ بھی اسی قاعدہ کے تحت آتے ہیں۔

پانچواں اضافہ اس میں یہ ہے کہ ایسی حدیث ضعیف جس کا ضعف کسی اور طریقہ سے ختم نہ ہوا ہو، اس کو بھی ذکر فرما دیتے ہیں، لیکن ایسے موقع پر امام بخاریؒ صراحۃً کہہ دیتے ہیں کہ یہ صحیح نہیں، جیسے ایک حدیث ہے، جس میں یہ مروی ہے کہ جب امام نماز پڑھائے تو جس جگہ نماز پڑھائی تھی وہیں پر نفلیں نہ پڑھے، پڑھے یا نہ پڑھے یہ ایک مسئلہ ہے، اس میں ایک حدیث آتی ہے، امام بخاریؒ اس کا ذکر کرتے ہیں "مایذکر فی تطوع الامام فی مکانہ" ساتھ یہ بھی کہہ دیا "ولم یصح " یعنی یہ حدیث آئی ہے لیکن صحیح نہیں۔

لہذا صیغہ تمریض کے ساتھ ایسی تعلیق جو حقیقتاً ضعیف ہو اور اس کے ضعف کا انجبار نہیں ہوا ہے تو وہاں امام بخاریؒ ضعف کی تصریح فرما دیتے ہیں تاکہ کسی کو مغالطہ نہ ہو۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ امام بخاریؒ کی تعلیقات جہاں بھی آئی ہیں اور امام بخاریؒ نے وہاں ان کے ضعف کی تنبیہ نہیں فرمائی، وہ سب تعلیقات قابل استدلال ہیں اور یہ تعلیقات مرفوعہ ہیں۔

تعلیقات موقوفہ:۔

تعلیقات موقوفہ میں بھی وہ ساری باتیں جاری ہوتی ہیں جو تعلیقات مرفوعہ میں گزری ہیں، صرف اتنا اضافہ ہے کہ بعض اوقات امام بخاریؒ اس میں کسی موقوف حدیث کو بصیغہ تمریض ذکر فرما دیتے ہیں اور حقیقتا وہ حدیث ضعیف ہوتی ہے لیکن اس کے ضعف پر تنبیہ نہیں فرماتے۔

یہ اس موقعہ پر ہوتا ہے جہاں کسی فقہی مسئلہ پر بحث کر رہے ہوں اور اس میں مختلف صحابہ وتابعین کے مذاہب بیان فرما رہے ہوں، تو وہاں چونکہ کسی مذہب کی تائید یا حمایت مقصود ہوتی ہے یا کسی مذہب کا محض بیان مقصود ہوتا ہے کہ فلاں کا یہ مذہب ہے۔

چونکہ اس مذہب کی نسبت ان کے نزدیک صحیح ہے تو چاہے وہ تعلیق موقوف سند کے اعتبار سے کمزور ہو تب بھی بغیر ضعف پر تنبیہ فرمائے اس کو ذکر فرما دیتے ہیں، یہ بتانے کے لئے کہ یہ مذہب بھی ثابت ہے، یہ تعلیقات مرفوعہ اور تعلیقات موقوفہ کی تفصیل ہے۔

تراجم بخاری

ترجمۃ فعللۃ کے وزن پر رباعی مجرد کا مصدر ہے، اس کا معنی مراد کو واضح کرنا، بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اس کی اصل ''رجم'' ہے، یعنی ترجمہ بروزن تفعلۃ ہے اور تاء زائد ہے، لیکن صحیح قول اول ہے (تاج العروس)، اس کی دو جمع آتی ہے تراجم وتراجمۃ۔

الترجمۃ اصطلاحا

اصطلاح میں ترجمہ کے متعدد معانی آتے ہیں: (۱) الترجمة فهي التعبير عن

لغة بلغة أخرى یعنی ایک زبان کے مضمون کو دوسری زبان میں منتقل کرنا، (۲) کسی شخصیت کے حالات وسوانح کو بھی اصطلاح میں ترجمۃ کہا جاتا ہے جیسے ترجمۃ المصنف ، (۳) اس کا استعمال تاریخ کے لیے بھی ہوتا ہے، (۴) جب کتب حدیث میں ترجمۃ بولا جائے تو اس سے عنوان مراد ہوتا ہے، اس کو ترجمہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ اپنے مابعد آنے والے مضامین کی وضاحت کرتا ہے (الابواب والتراجم: ۳/۱، الکنز المتواری: ۱۰۶/۱)۔

مترجم لہ اور مترجم بہ کے مابین فرق

علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ فیض الباری کے مقدمہ میں فرماتے ہیں کہ حافظؒ نے لکھا ہے کہ ترجمہ کے تحت جو آیات وآثار وغیرہ ہیں وہ مترجم بہ ہیں اس لیے کہ ان کو ترجمہ کے تحت لایا گیا ہے اور ترجمہ ان کے ذریعہ منعقد کیا گیا ہے، لہذا وہ مترجم بہ کہلائیں گی، اور اس کے بعد جو احادیث مرفوعہ ہیں وہ مترجم لہ کہلائیں گی، اس لیے کہ ترجمہ اور عنوان ان کی وجہ سے لایا گیا ہے، اور حافظؒ ہی نے دوسری جگہ لکھا ہے کہ مترجم لہ سے مراد جس کی کوئی دلیل مابعد میں ذکر کی جائے، اور مترجم بہ سے مراد جس کی کوئی دلیل نہ ہو، بلکہ ان کے ذکر کرنے سے مقصود فقط ان پر مطلع کرنا ہو، اس لیے کہ وہ باب کے مناسب ہے یا فی نفسہ ضروری ہے، برخلاف جو اجزاء مترجم لہ ہے اس کے ذکر سے مقصود ان پر دلیل قائم کرنا اور اس کو ثابت کرنا ہے۔ (فیض الباری: ۴۰/۱)

مقصد تراجم

(۱) حضرات محدثین جو ابواب وتراجم قائم فرماتے ہیں ان سے مقصد روایات کی

تشریح ہوتی ہے، اسی لیے بعض حضرات نے کتب احادیث کی غرض وغایت بیان کی ہے: تشریح متعلقات النبي صلى الله عليه وسلم ،یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور تقریرات کی تشریح ،لیکن علماء کی اس بیان کردہ غرض پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ کتب احادیث میں تو احادیث کی کوئی تشریح نہیں ہوتی ہے، فقط سرد روایات اور جمع روایات ہوتا ہے، پھر یہ غرض بیان کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے؟

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ محدثین نے جو عناوین اور تراجم قائم فرمائے ہیں یہی احادیث کی تشریح ہیں، اس طور پر کہ احادیث میں اگر اطلاق ہے تو باب کو مقید، حدیث میں اگر عموم ہے تو باب میں تخصیص کر کے حدیث کی مراد کو متعین کیا جاتا ہے۔

(۲) نیز تراجم سے مصنفین اپنا فقہی رجحان بھی واضح کرتے ہیں۔

نوعیت تراجم صحاح ستہ

جس طرح صحاح ستہ میں باعتبار رتبہ اور باعتبار درس وتدریس علماء نے ترتیب بیان فرمائی ہے اسی طرح تراجم کے اعتبار سے بھی ترتیب قائم فرمائی ہے کہ کس کتاب کے تراجم سب سے زیادہ مشکل اور کس کتاب کے زیادہ آسان ہیں، چنانچہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ باعتبار تراجم کے پہلا مقام ومرتبہ صحیح بخاری کو حاصل ہے، دوسرے نمبر پر سنن نسائی کے تراجم ہیں، بہت سے مقامات پر بخاری اور نسائی کے تراجم حرفا حرفا موافق ہیں، بعض حضرات نے اس کو توارد قلوب پر محمول کیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام نسائیؒ نے اپنے شیخ امام بخاریؒ سے اس کو اخذ کیا ہے، تیسرے نمبر پر سنن ابی داود کے تراجم ہیں، چوتھے نمبر پر سنن ابن ماجہ کے تراجم اور اخیر میں جامع ترمذی کے تراجم کو ذکر کیا ہے، اسی وجہ سے ترمذی کے تراجم کو اسہل التراجم کہا گیا ہے، امام ترمذیؒ اکثر وبیشتر لفظ حدیث ہی کو ترجمہ اور عنوان بنا دیتے ہیں۔(معارف السنن:۱/۲۳، الابواب والتراجم:۲/۴)

خلاصہ یہ ہے کہ بخاری ونسائی کے تراجم سب سے زیادہ مشکل ہیں، ابوداوداور ابن ماجہ کے تراجم درمیانی ہیں، اور ترمذی شریف کے تراجم سب سے آسان ہے، بات رہی مسلم شریف کی تو اس میں تو خود مصنفؒ نے تراجم قائم نہیں فرمائے ہیں، لیکن امام مسلمؒ نے اپنی کتاب کو ابواب کا لحاظ کرتے ہوئے مرتب فرمایا ہے، گویا فی الواقع کتاب مبوب ہی ہے، لیکن حجم کتاب کے بڑھ جانے کے اندیشے سے ظاہراً تراجم تحریر نہیں فرمائے۔

(مقدمہ نووی: ص/۱۵)

بعض حضرات نے فرمایا کہ امام مسلمؒ کی غرض وغایت سرد روایات وجمع احادیث ہے لہذا آپ نے مناسب نہیں سمجھا کہ روایات کے درمیان اپنا کوئی کلام پیش کریں، پھر بعد میں آنے والے محدثین میں سے متعدد حضرات نے اپنے اپنے ذوق ومزاج کے موافق تراجم قائم کئے جس میں بعض مناسب اور بعض غیر مناسب ہیں، یا تو عبارت میں کمی ہے یا الفاظ میں عدم موزونیت ہے۔

علامہ نوویؒ اپنے مقدمہ میں فرماتے ہیں کہ میں ان شاء اللہ اس کو مناسب انداز میں پیش کرنے کی کوشش کروں گا (مقدمہ نووی علی شرح مسلم: ص/۱۵)، چنانچہ ہمارے دیار میں جو مسلم شریف کا نسخہ رائج ہے اس پر امام نوویؒ ہی کے قائم کردہ تراجم ہیں، لیکن امام نوویؒ شافعی المسلک ہیں اس وجہ سے بہت سے مقامات پر آپ نے اپنے مسلک کے موافق ترجمہ قائم کیا ہے، لہذا مولانا شبیر احمد عثمانیؒ نے فرمایا کہ مصنِف ومصنَف کی شایان شان اب تک تراجم قائم نہیں کئے جاسکے، شاید اللہ تعالی اپنے کسی بندے کو توفیق دے کر یہ کام لے لے، پھر خود ہی آپ نے مسلم شریف کے بعض حصہ کی شرح تالیف فرمائی اور اس میں امام نوویؒ کے تراجم کے علاوہ اپنی جانب سے بہت سے تراجم قائم کئے۔

(مقدمہ فتح الملہم: ص/۱۰۰)

اہمیت تراجم بخاری

امام بخاریؒ نے بخاری شریف تالیف فرمائی اس کے متعدد مقاصد ہیں، جس کا ذکر گزر چکا ہے، ان مقاصد میں دو اہم مقصد احادیث صحیحہ مسندہ کو جمع کرنا اور احادیث سے مسائل کا استنباط کرنا ہے، اسی دوسرے مقصد کی وجہ سے آپ احادیث کو مکرر ذکر فرماتے ہیں، نیز موقع ،محل اور ضرورت کے اعتبار سے روایات کی تقطیع بھی فرماتے ہیں اور مسائل کے مطابق ترجمہ قائم کرتے ہیں، اسی سے امام بخاریؒ کی دقت نظری ظاہر ہوتی ہے جس میں امام بخاریؒ انفرادی شان رکھتے ہیں، ورنہ جس کے پاس چھ لاکھ احادیث کا ذخیرہ ہو اس کو دس ہزار حدیثوں کے انتخاب میں سولہ سال کی ضرورت کیوں؟ حقیقت یہ ہے کہ آپ کا ترجمۃ الباب اعلی اور افضل ہے اسی لیے مقولہ مشہور ہے فقه البخاری فی تراجمه ،امام بخاریؒ کے تراجم ان کی دقت نظر، ان کے تفقہ کی ترجمانی کرتے ہیں، اور ان کے اغراض ومقاصد کو واضح کرتے ہیں، ایسے تراجم آپ سے قبل نہ کسی انے وضع کئے ہیں اور نہ بعد میں آنے والے علماء ومحدثین نے آپ کی مکمل نقالی کی ہے، گویا آپ ہی اس باب کے فاتح ہیں اور آپ ہی خاتم ہیں، چنانچہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: سباق الغايات وصاحب الآيات في وضع تراجم لم يسبق به أحد من المتقدمين ولم يستطع أن يحاكيه من المتأخرين فكان هو فاتح لذلك الباب وصار هو الخاتم.

(مقدمہ فیض الباری:۱/۳۵)

سیدنا امام بخاریؒ عجیب وغریب اشارات وکنایات اور باریک بینی سے احادیث سے مسائل کا استنباط کرتے ہیں، اور اسی کو بطور ترجمہ اپنے الفاظ میں پیش فرماتے ہیں، جن کو علماء سمجھنے سے عاجز وقاصر ہیں، امامؒ نے ان تراجم میں بہت سے علوم وفنون کو جمع کردیا ہے،

انہیں اہمیت وفضیلت کی وجہ سے کسی نے کیا خوب کہا ہے:

أعيىٰ فحول العلم حل رموزها ... أبداه في الأبواب من أسرار
فازوا من الأوراق منه بما جنوا ... منها ولم يصلوا إلى الأثمار
ما زال بكرا لم يفض ختامه ... و عراه ما حلت عن الأزرار
حجبت معانيه التي أوراقها ... ضربت على الأبواب كالأستار
من كل باب حين يفتح بعضه ... ينهار منه العلم كالأنهار
لا غروان امسىٰ البخاري للورى ... مثل البحار لمنشأ الأمطار
خضعت له الأقران فيه إذ بدا ... خروا على الأذقان والأكوار

(مقدمہ ارشاد الساری: ص/۱۰)

فقہ البخاری فی تراجمہ کی مراد

امام بخاریؒ کے تراجم کے متعلق یہ مقولہ جو مشہور ہے اس کی مراد میں علماء کے دو قول ہیں:

(۱) شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ چوں کہ امام بخاریؒ محدث ہونے کے ساتھ ساتھ اعلی درجہ کے فقیہ بھی تھے بلکہ مجتہد مطلق ہیں، لیکن چوں کہ آپ کو فقہ میں کوئی کتاب تالیف کرنے کا موقع نہیں ملا، لہذا آپ نے اپنے فقہ کو تراجم بخاری ہی میں بیان فرما دیا، لہذا جو امام بخاریؒ کے فقہ سے واقف ہونا چاہتا ہو وہ بخاری کے تراجم میں غور وفکر کرے۔

(۲) امام بخاریؒ بہت ذہین تھے، دقت نظر کے مالک تھے، اس وصف کو دیکھنے کے لیے بخاری کے ابواب میں غور کرنا ضروری ہے، کیوں کہ آپ نے اپنی ساری محنت اور توجہ تراجم کے قائم کرنے میں صرف کردی ہے، ويظهر فقه المحدث من تراجمه كما قيل: فقه البخاري في تراجمه ولهذا القول عند شيخنا محملان، الأول أن

المسائل التي اختارها من حيث الفقه تظهر من تراجمه، والثاني أن تفقهه وذكائه ودقة فكره يظهر في تراجمه.(معارف السنن:۱/۲۳)

وجوہ اغلاق تراجم بخاری

شیخ زکریاؒ کے ذکر کردہ اصول تراجم

(۱)امام بخاریؒ نے اپنی دقت نظر کے اعتبار سے تراجم قائم فرمائے ہیں، اپنی جانب سے کوئی کلام اپنی مراد کے سلسلہ میں پیش نہیں فرمایا ہے کہ اس ترجمہ سے میری مراد کیا ہے، اور نہ کوئی قواعد وضوابط بیان کئے ہیں کہ ان کے اعتبار سے انطباق کرلیا جائے، فقط احادیث پر تراجم قائم فرمادیئے، اس وجہ سے امام بخاریؒ کی مراد کو سمجھنا بہت مشکل ہوگیا۔

(۲)تراجم قائم کرنے میں امام بخاریؒ کا انداز دیگر مصنفین سے مختلف ہے، چنانچہ آپ نے فن تالیف میں خاص طریقہ اور مخصوص مذہب اختیار کیا ہے، آپ فقط احادیث سے مستخرجہ ان احکام فقہیہ پر اکتفا نہیں فرماتے ہیں جو ظاہر حدیث سے سمجھ میں آجاتے ہیں، بلکہ ان کے علاوہ احادیث سے فوائد علمیہ وعملیہ کا بھی استخراج فرماتے ہیں، چنانچہ اسی کی طرف حافظ ابن حجرؒ نے اپنے مقدمہ ہدی الساری میں اشارہ فرمایا ہے:

ثم رأى أن لا يخليه من الفوائد الفقهية والنكت الحكمية فاستخرج بفهمه من المتون معاني كثيرة فرقها في أبواب الكتاب بحسب تناسبها، واعتنى فيه بآيات الأحكام فانتزع منها الدلالات البديعة وسلك في الإشارة إلى تفسيرها السبل الوسيعة.(ہدی الساری:ص/۸)

(۳)امام بخاریؒ بسا اوقات اپنے زمانہ میں یا اس سے کچھ قبل کوئی امر رائج ہوگیا

ہواوراس میں علماء کا اختلاف بھی ہوتو موصوف ان کی تردید کے لیے کسی حدیث پر ترجمہ قائم کرتے ہیں، بعد میں آنے والے علماء امام بخاریؒ کے زمانہ کے لوگوں کی آراء واقوال سے واقف نہیں ہوتے ہیں، لہذا وہ حدیث اور ترجمہ کے درمیان مناسبت بیان کرنے پر قادر نہیں ہو پاتے اور کہہ دیتے ہیں کہ یہ ترجمہ روایت کے مناسب نہیں ہے۔

(۴) کبھی کبھی امام بخاریؒ کے پاس کسی عالم کی کسی حدیث کے متعلق کوئی رائے پہونچتی ہے اور امام بخاریؒ کی رائے ان کی رائے کے مخالف ہوتی ہے تو باریک اور لطیف انداز میں ترجمہ کے اندر اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ اس حدیث کا یہ مفہوم متعین کرنا غلط ہے، اس بات کو بعد کے علماء سمجھ نہیں پاتے اور کہہ دیتے ہیں کہ ترجمہ روایت کے مطابق نہیں ہے، اسی بات کی طرف شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اپنے بعض مباحث میں اشارہ فرمایا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

وأكثر ذلك تعقبات وتنكيتات على عبدالرزاق وابن أبي شيبة في تراجم مصنفيهما إذ شواهد الآثار تروى عن الصحابة والتابعين في مصنفيهما.

(رسالة شرح تراجم ابواب البخاری: ص/۱۲)

(۵) بعض اوقات حدیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ترجمہ بناتے ہیں اور اس کے حدیثِ نبوی ہونے کی صراحت بھی کرتے ہیں جیسے کتاب الایمان کا پہلا ترجمہ: ''باب قول النبي ﷺ بُنی الإسلام علی خمس.'' اسی طرح کتاب الایمان میں اور ایک ترجمہ ہے: ''باب قول النبي ﷺ: الدين النصيحة'' اسی طرح کتاب العلم میں ترجمہ ہے: ''باب قول النبي ﷺ رُبَّ مبلغ أوعى من سامع''.

(۶) کبھی امام بخاریؒ حدیث نبوی کو ترجمہ بناتے ہیں لیکن اس کے حدیث ہونے کا ذکر نہیں کرتے جیسے: ''باب من يُرد الله به خيرا يفقهه فی الدين'' ترجمہ حدیث کا

ہے لیکن اس کے حدیث ہونے کی طرف اشارہ نہیں کیا گیا۔

(۷) کبھی امام بخاریؒ حدیث رسول کو ترجمہ بناتے ہیں لیکن اس میں تھوڑا سا تصرف اور تبدیلی کردیتے ہیں اور اس کا مقصد حدیث کی تشریح ہوتا ہے، جیسے: "باب ما کان النبي ﷺ یتخوّلھم بالموعظة والعلم کی لا ینفروا" حدیث میں "کراھة السآمة" آیا ہے، امام بخاریؒ نے ترجمہ میں "سآمة" کی تفسیر "نفرة" سے کردی ہے۔

(۸) کبھی امام بخاریؒ ایسی حدیث کو ترجمہ بناتے ہیں جو ان کی شرط کے مطابق نہیں ہوتی پھر اپنی روایات سے اس کو مؤید فرماتے ہیں جیسے ابواب الوضوء میں: "باب ماجاء لاتقبل الصلاة بغیر طھور" اور ابواب الزکوٰۃ میں: "باب ماجاء لاتقبل الصدقة من غلول" ہیں۔ یہ ایک ہی روایت کے دو جزء ہیں، مسلم اور ترمذی نے اس کی تخریج کی ہے۔

امام بخاریؒ نے ایک جزء پر کتاب الوضوء میں اور دوسرے جزء پر کتاب الزکوۃ میں ترجمہ قائم کیا ہے۔

اسی طرح کتاب الصلوۃ میں: "باب إذا أقیمت الصلاة فلا صلوة إلا المکتوبة" کا ترجمہ قائم کیا ہے، اور یہ مسلم کی روایت پر قائم کیا گیا ہے، ایسا ہی ایک ترجمہ "باب الاثنان فما فوقھما جماعة" یہ ترجمہ ابن ماجہ کی روایت پر قائم کیا گیا ہے۔

(۹) بہت سی جگہوں میں امام بخاریؒ اپنے الفاظ سے ترجمہ قائم کرتے ہیں اور اس میں ابہام چھوڑ دیتے ہیں۔ اس ابہام کی مختلف وجوہ ہوتی ہے:

(الف) کبھی تعارض ادلہ کی وجہ سے ترجمہ مبہم رکھتے ہیں، جیسے "باب ماجاء فی قاتل النفس" کا مبہم ترجمہ قائم کیا ہے۔ یہاں ابہام کی وجہ یہ ہے کہ بعض روایات سے تو معلوم ہوتا ہے کہ خودکشی کرنے والا ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا اور دوسرے دلائل قویہ سے یہ ثابت ہے کہ گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا مخلد فی النار نہیں ہوگا، چنانچہ تعارضِ ادلہ کی وجہ

سے امام بخاریؒ نے کوئی فیصلہ نہیں کیا اور ترجمہ کو مبہم رکھا۔(فتح الباری: ج/۳،ص/۲۲۷)

(ب) کبھی یہ ابہام توسع کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہوتا ہے جیسے ''باب ما یقرأ بعد التکبیر'' یہاں امام بخاریؒ نے ایک روایت حضرت انس رضی اللہ عنہ کی ذکر کی ہے جس میں تکبیر کے بعد سورۂ فاتحہ سے ابتداء کا ذکر ہے، دوسری روایت حضرت ابو ہریرہؓ کی ہے جس میں تکبیر کے بعد قراءت سے پہلے ''اللهم باعد بيني وبين خطاياى كما باعدت بين المشرق والمغرب ،اللهم نقِّنى من الخطايا كما يُنقّى الثوب الأبيض من الدنس ، اللهم اغسل خطاياى بالماء والثلج والبرد ''والی دعاء مذکور ہے۔(صحیح بخاری: ج/۱،ص/۱۰۲)اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ تکبیر کے بعد خواہ یہ دعاء پڑھ لی جائے یا ثنا پڑھی جائے یا کچھ پڑھے بغیر سورۂ فاتحہ کی قراءت شروع کردی جائے۔

(مقدمہ لامع:ص/۳۵۱)

(ج) اسی طرح کتاب الایمان والنذور میں امام بخاریؒ نے ''باب إذا حنث ناسياً فى الأيمان'' کا ترجمہ قائم کیا ہے اور جزاء کو ذکر نہیں کیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ باب میں دو قسم کی روایات مذکور ہیں، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ناسیا اگر حانث ہوگا تو کفارہ واجب ہوگا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ناسیاً حانث ہونے کی صورت میں کفارہ واجب نہیں ہوتا، امام بخاریؒ نے ترجمہ کو مبہم رکھا، خود فیصلہ نہیں کیا بلکہ فیصلہ کو مجتہد کے حوالے کردیا کہ وہ اپنے اجتہاد سے کوئی فیصلہ کرے۔(فتح الباری: ج/۱۱،ص/۵۵۰)

(د) کبھی امام بخاریؒ دلیل کے محتمل ہونے کی وجہ سے بھی ترجمہ مبہم رکھتے ہیں جیسا کہ حافظ ابن حجرؒ نے ''باب إذا أسلمت المشركة أو النصرانية تحت الذمى أو الحربى'' کے تحت ارشاد فرمایا ہے۔(فتح الباری: ج/۹،ص/۴۲۰)

(۱۰) کبھی امام بخاریؒ ترجمہ کو واضح اور فیصلہ کن انداز میں قائم کرتے ہیں جیسے

”بـاب وجـوب صـلاة الجماعة “ ”باب التيمم ضربة “ اور ”بـاب التيـمم للوجه والـكفين“ یہ امامؒ اس وقت کرتے ہیں جب ان کی نظر میں اپنے نقطۂ نظر کی تائید کرنے والی روایات صحیح ،قوی اور صریح ہوتی ہیں ، وہاں نہ دوسرے ائمہ کے اختلاف کی پرواہ کرتے ہیں اور نہ مخالف روایتوں کا لحاظ رکھتے ہیں بلکہ اپنے نقطۂ نظر کو پوری قوت کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔(مقدمہ لامع:ص/۳۵۰-۳۵۱)

(۱۱) امام بخاریؒ کبھی ’’ھـل ‘‘ کے ساتھ استفہامیہ ترجمہ لاتے ہیں اور یہ دلیل کے محتمل ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، کتاب التیمم میں امام بخاریؒ نے ’’بـاب هل ينفخ فی يـديـه ‘‘ کا ترجمہ قائم کیا ہے اور روایت جو نقل کی ہے اس میں ہے ”فـضـرب الـنبي ﷺ بـكـفيه الأرض ونفخ فيهما “ یہاں آپ کا فعل نـفـخ فی اليدين مذکور ہے،مگر اس میں احتمال ہے کہ مٹی کے ساتھ کوئی تنکا ہاتھ کو لگ گیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ نفخ تیمّم کی سنت کے طور پر کیا گیا ہو،اس بنا پر امام بخاریؒ نے استفہامیہ ترجمہ ’’ھـل يـنـفـخ فی يديـه ‘‘ قائم کیا۔(مقدمہ لامع:۳۳۵-۳۳۶)

(۱۲) کبھی امام بخاریؒ ترجمہ استفہامیہ قائم کرتے ہیں اور روایات وآثار کے ذریعے استفہام کا جواب پیش کرتے ہیں جیسے ’’باب هل يسافر بالجارية ‘‘(صحیح بخاری:ج/۱، ص/۲۹۷) قائم کیا ہے اور پھر روایت کے ذریعہ اس کا جواز بیان کیا ہے۔

(۱۳) کبھی امام بخاریؒ تفصیل کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ترجمہ استفہامیہ لاتے ہیں جیسے:’’بـاب هل يمضمض من اللبن ‘‘ یہاں امام بخاریؒ نے روایت نقل کی ہے ’’أن رسول الله ﷺ شرب لبناً فمضمض وقال: إن له دسمًا ‘‘ تو یہاں یہ بتانا مقصود ہے کہ دودھ پینے کے بعد اگر منہ میں چکنائی کا اثر موجود ہو تو کلی کریں اور لعابِ دہن وغیرہ کی بنا پر چکنائی زائل ہوئی ہے تو کلی کی ضرورت نہیں ہے۔(تقریر بخاری:ج/۲،ص/۲۷۵)

اسی طرح ایک ترجمہ قائم کیا ہے ’’هل تصلی المرأة فی ثوب حاضت فیه ‘‘اور روایت نقل کی ہے ’’ما کان لأحدانا إلا ثوب واحد تحیض فیه، فإذا اصابه شئ من دم قالت بریقها ،فمصعته بظفرها ‘‘یعنی ہمارے پاس کپڑوں کی کمی ہوتی تھی جس کپڑے میں حیض کا زمانہ گزارا جاتا اگر اس کو معمولی نجاست لگ جاتی تو اس کو زائل کر کے اسی میں نماز پڑھ لیا کرتی تھیں، امام بخاریؒ نے اپنے ترجمے میں تفصیل کی طرف اشارہ کیا کہ اگر کوئی دوسرا کپڑا نہ ہوتو اس کپڑے کو جس میں حیض کا وقت گذرا ہے نماز کے وقت استعمال کرنے میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ اس میں نجاست نہ ہو۔ (فتح الباری: ج/۱،ص/۴۱۲)

اسی طرح امام بخاریؒ نے ایک ترجمہ قائم کیا ہے ’’باب هل یُدخل الجنب یده فی الإناء قبل أن یغسلها إذا لم یکن علی یده قذر غیر الجنابة ‘‘اس کے تحت ایک روایت یہ بھی نقل کی ہے ”کان رسول اللهﷺ إذا اغتسل من الجنابة غسل یده“ امام بخاریؒ نے ترجمہ میں استفہام لاکر اشارہ کیا ہے کہ اگر ہاتھ پر نجاست کا کوئی شبہ نہ ہوتو بغیر دھوئے ہوئے اس کو برتن میں داخل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (فتح الباری : ج/۱، ص/۳۷۳)

اسی طرح امام بخاریؒ نے ایک ترجمہ قائم کیا ہے ’’باب هل تکسر الدنان التی فیها خمر أو تخرق الزقاق ‘‘یہاں اس تفصیل کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ اگر شراب کے مٹکے ایسے ہیں کہ دھونے سے شراب کا اثر ان سے زائل نہیں ہوتا تب تو ان کو توڑ دیا جائے گا لیکن اگر دھونے کے بعد شراب کا اثر زائل ہوجاتا ہے تو پھر ان کو توڑنے کی ضرورت نہیں۔ (فتح الباری: ج/۵،ص/۲۲)

(۱۴) کبھی امام بخاریؒ ترجمہ ’’من قال کذا و من فعل کذا ‘‘کے عنوان سے قائم کرتے ہیں اس کی کئی وجوہ ہیں:

(الف) کبھی عموم حکم کی طرف اشارہ ہوتا ہے جیسے انہوں نے باب قائم کیا ہے

"باب من برك على ركبتيه عند الامام أو المحدث" (صحیح بخاری:ج/١،ص/٢٠) اس میں اشارہ اس طرف ہے کہ یہ طریقہ اس شخص کے ساتھ خاص نہیں ہے، جس کا واقعہ حدیث میں بیان کیا گیا ہے بلکہ جس شخص کو بھی یہ حالت پیش آئے گی اس کے لئے یہ طریقہ ہونا چاہیے۔

(ب) کبھی یہ عنوان مسلکِ مختار کو بیان کرنے کیلئے اختیار کیا جاتا ہے، جیسے ''باب من لم يتوضأ الا من الغشى المثقل '' (فتح الباری: ج/١،ص/٢٨٩) یا "باب من لم ير الوضوء الا من المخرجين" (فتح الباری: ج/١،ص/٢٨٠) ان دونوں جگہوں میں امام بخاریؒ نے اپنا مسلکِ مختار پیش کیا ہے۔

(ج) کبھی یہ عنوان اخلاق وآداب پر تنبیہ کرنے کے لئے اختیار کرتے ہیں جیسے ''باب من قعد حيث ينتهى به المجلس '' میں یہ بتایا ہے کہ ادب یہ ہے کہ مجلس میں آنے والا جہاں مجلس ختم ہو رہی ہے وہیں بیٹھ جائے، آگے بڑھنے کی کوشش نہ کرے۔

(مقدمۂ لامع: ص/٣١٦)

اسی طرح ترجمہ ہے ''باب من رفع صوته بالعلم '' یہاں یہ بتایا ہے کہ جب مجمع زیادہ ہو تو ادب یہی ہے کہ حدیث کو بلند آواز سے بیان کیا جائے۔ (فتح الباری: ج/١،ص١٤٣)

(١٥) بعض اوقات امام بخاریؒ تاریخی واقعات بیان کرنے کیلئے ترجمہ قائم کرتے ہیں جیسے ''باب ذکر قحطان". (مقدمہ لامع: ص/٢٧٧)

(١٦) کبھی امام بخاریؒ یہ بھی کرتے ہیں کہ بابِ سابق کی حدیث میں باب کے علاوہ کوئی نیا فائدہ اگر موجود ہوتا ہے تو وہ اس فائدۂ جدیدہ پر تنبیہ کرنے کے لئے ترجمہ قائم کرتے ہیں اس کو ''باب فی باب '' کہتے ہیں یعنی دوسرا باب پہلے باب کے ضمن میں شمار ہوتا ہے۔ومثال ذلك: باب من مضمض من السويق. (مقدمة اللامع : ص/٣٠٧-٣٠٨)

(۱۷) بعض اوقات امام بخاریؒ ایسا ترجمہ لاتے ہیں جو بظاہر بے فائدہ معلوم ہوتا ہے، لیکن فی الحقیقت اس میں فائدہ ہوتا ہے، جیسے ایک ترجمہ ہے ''باب قول الرجل فاتتنا الصلاۃ'' یہاں بظاہر اس ترجمہ کا کوئی فائدہ سمجھ میں نہیں آتا لیکن امام بخاریؒ نے اس سے ان لوگوں کا رد کیا ہے جو "فوت" کی اسناد ''صلوٰۃ'' کی طرف جائز نہیں سمجھتے، گویا امام بخاریؒ نے اس کا جواز حدیث سے ثابت کیا ہے۔ (فتح الباری: ج/۲،ص/۱۱۶)

(۱۸) کبھی امام بخاریؒ بدء الحکم کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ترجمہ قائم کرتے ہیں جیسے ''بدء الحیض'' (فتح الباری: ج/۱،ص/۴۰۰) "بدء الأذان" (فتح الباری: ج/۲،ص/۷۷) "بدء الخلق" (فتح الباری: ج/۶،ص/۶۸۷) اور "بدء السلام" (فتح الباری: ج/۱۱،ص/۳) وغیرہ میں ہوا ہے۔

(۱۹) امام بخاریؒ کبھی رفعِ اشکال کے لئے بھی ترجمہ قائم کرتے ہیں جیسے ''باب ترك الحائض الصوم''ہے، حائضہ کو ترکِ صلوٰۃ اور ترکِ صوم دونوں کا حکم دیا گیا ہے، ترکِ صلوۃ تو معقول ہے کیوں کہ صلوٰۃ کے لئے طہارت شرط ہے اور حائضہ ناپاک ہوتی ہے البتہ ترکِ صوم کے حکم پر اشکال ہوسکتا ہے کہ اس کا حکم کیوں دیا گیا جب کہ اس کے لئے طہارت شرط نہیں ہے، امام بخاریؒ نے یہ ترجمہ قائم فرما کر اس اعتراض کو رفع کیا ہے اور اس طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ حکم تعبدی ہے، اس میں عقل کے دخل دینے کی حاجت یا گنجائش نہیں۔ (فتح الباری: ج/۱،ص/۴۰۵)

(۲۰) کبھی امام بخاریؒ جمع بین الروایات کیلئے ترجمہ لاتے ہیں جیسے ''باب لاتستقبل القبلة بغائط أو بول الا عند البناء جدار او نحوه ''حضرت ابوایوب انصاری رضی اللہ عنہ کی روایت میں استقبال اور استدبار کعبہ دونوں کی مطلقا ممانعت ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں یہ مذکور ہے کہ آپ نے جدار کی موجودگی

میں استدبار کیا ہے۔ (صحیح البخاری: حدیث: ۱۴۵) امام بخاریؒ نے یہ ترجمہ قائم کرکے دونوں میں تطبیق دی ہے کہ حضرت ابوایوب انصاریؓ کی روایت اس پر محمول ہے کہ جدار وغیرہ کوئی حائل موجود نہ ہو اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت اس حالت پر محمول ہے جب کہ حائل موجود ہو۔ (مقدمۂ لامع: ص/۳۰۶،۳۰۷)

اسی طرح ایک ترجمہ ہے ''باب قول النبي ﷺ يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه إذا كان النوح من سنته'' یہاں بھی امام بخاریؒ کا مقصود جمع بین الروایات ہے۔ حضرت عمر بن الخطاب اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بکاءِ اہل کی وجہ سے میت کو عذاب دیا جاتا ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں اس سے انکار وارد ہوا ہے اور انہوں نے '' وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرٰى '' سے استدلال کیا ہے۔ (بخاری شریف: حدیث: ۱۲۸۶-۱۲۸۸) یہاں امام بخاریؒ نے اس ترجمہ کے ذریعہ دونوں کی تطبیق بیان کی ہے کہ حضرت عمر اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت اس حالت پر محمول ہے جب میت کی عادت نوحہ کرنے کی ہو، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت اس صورت کے لئے ہے جبکہ میت کی عادت نوحہ کرنے کی نہ ہو۔ (مقدمۂ لامع: ص/۳۰۷)

(۲۱) بعض اوقات ترجمہ میں کئی امور مذکور ہوتے ہیں لیکن امام بخاریؒ ان میں سے صرف ایک کے لئے روایت لاتے ہیں اور دوسرے امور کے بارے میں روایت پیش نہیں کرتے، سو اس کی وجوہ بھی مختلف ہیں:

(الف) کبھی تو یوں ہوتا ہے کہ جس امر کی تائید میں بخاری روایت پیش کرتے ہیں اس کا ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے اور جن امور کیلئے روایات پیش نہیں کرتے ان کی نفی مقصود ہوتی ہے جیسے امام بخاریؒ نے ''باب الصلاة بعد الجمعة وقبلها'' کا ترجمہ قائم کیا اور اس میں صلوٰۃ بعد الجمعہ کی روایت تو ذکر کی لیکن قبل الجمعہ کی روایت ذکر نہیں کی، یہاں امام بخاریؒ

کا مقصود صلوٰۃ بعد الجمعہ کو ثابت کرنا ہے اور صلوٰۃ قبل الجمعہ کی نفی کرنی ہے۔

(فتح الباری: ج/۲، ص/۴۲۶)

(ب) کبھی ایسے موقع پر امام بخاریؒ دوسری روایت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو خود بخاری میں موجود ہوتی ہے جیسے: ''باب التقاضی والملازمة فی المسجد'' (بخاری: ج/۱، ص/۶۵) اس ترجمہ میں دو چیزیں مذکور ہیں، ایک: ''تقاضی'' اور ایک ''ملازمة'' مگر اس باب کے تحت جو حدیث مذکور ہے اس میں ''تقاضی'' کا ذکر تو ہے ''ملازمۃ'' کا ذکر نہیں ہے۔ (بخاری: ج/۱، ص/۳۲۷) لیکن کتاب الخصومات میں امام بخاریؒ نے جو روایت ذکر کی ہے اس میں ''ملازمہ'' کا ذکر ہے اس لئے کہا جائے گا کہ امام بخاریؒ نے یہاں اسی خصومت والی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ (مقدمہ لامع: ص/۳۱۴)

(ج) امام بخاریؒ کبھی ایسی روایت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو بخاری میں مذکور نہیں ہوتی اور اس سے اپنا مدعا ثابت کرتے ہیں، جیسے: ''باب دلك المرأة نفسها اذا تطهرت من المحيض و كيف تغتسل و تاخذ فِرصة ممسكة فتتبع بها اثر الدم'' ہے۔ اس کے تحت ''غسل'' کا ذکر ہے ''دلک'' کا ذکر نہیں ہے۔ (صحیح بخاری: ج/۱، ص/۴۵) لیکن مسلم کی روایت میں ''دلک'' کا ذکر ہے۔ (مسلم شریف: ج/۱، ص/۱۵۰) اس لئے کہا جائے گا کہ امام بخاریؒ نے ترجمہ کو ثابت کرنے کیلئے مسلم کی روایت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(فتح الباری: ج/۱، ص/۴۱۴-۴۱۵)

(۲۲) کبھی امام بخاریؒ باب کے تحت روایاتِ متخالفہ ذکر فرماتے ہیں اور اشارہ اس طرف ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہا ہے۔

(۲۳) کبھی امام بخاریؒ ترجمہ مقید لاتے ہیں اور روایت مطلق ہوتی ہے، مقصد اس طرف اشارہ کرنا ہوتا ہے کہ روایت میں ترجمہ کی قید ملحوظ ہے، اس کا اطلاق مراد نہیں، مثلا

ترجمہ قائم کیا ہے ''باب الصفرۃ والکدرۃ فی غیر أیام الحیض''
اس ترجمہ میں ''فی غیر أیام الحیض'' کی قید ہے، جبکہ روایت میں اطلاق ہے ''کنا لانعد الکدرۃ والصفرۃ شیئًا'' (صحیح بخاری:حدیث/٣٢٦) تو امام بخاریؒ نے اپنے ترجمے سے بتادیا کہ زمانۂ حیض میں زرد یا مٹیالا رنگ حیض شمار کیا جائے گا اور یہ جو روایت میں ہے کہ ''ہم زردی کو اور مٹیالے رنگ کو حیض شمار نہیں کرتے تھے'' یہ ''غیر ایام حیض'' یعنی طہر کی حالت آنے کے بعد کا واقعہ ہے، زمانۂ حیض کا نہیں۔ (فتح الباری: ج/١،ص/٤٢٦)

(٢٤) کبھی ترجمہ مطلق ہوتا ہے اور روایت مقید ہوتی ہے، اس میں امام بخاریؒ اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ روایت میں جو قید مذکور ہے وہ اتفاقی ہے، احترازی نہیں ہے، اس لئے حکم مطلق ہوگا ''باب الجمع فی السفر بین المغرب والعشاء'' (صحیح بخاری: ج/١، ص/١٤٩) یہ ترجمہ مطلق ہے اور اس کے ذیل میں جو روایت ذکر کی ہے اس میں ''کان النبي ﷺ یجمع بین المغرب والعشاء إذا جَدَّ بِه السیر'' مذکور ہے۔ اس میں جمع بین الصلوتین کے لئے ''إذا جدَّ به السیر'' کی قید مذکور ہے، امام بخاریؒ نے ترجمہ مطلق لاکر اشارہ کردیا کہ جمع بین الصلوٰتین فی السفر مطلقاً جائز ہے اور ''إذا جدّ بِه السیر'' کی قید احترازی نہیں ہے۔ (فتح الباری: ج/٢،ص/٥٨٠)

(٢٥) کبھی ترجمہ خاص لاتے ہیں اور اس کے تحت روایت عام ہوتی ہے، اشارہ اس طرف ہوتا ہے کہ روایت کا عموم معتبر نہیں۔ (مقدمۂ فتح الباری ومقدمۂ لامع: ص/٣١٧)

(٢٦) کبھی ترجمہ تو عام ہوتا ہے اور روایت خاص لاتے ہیں، یہاں اس طرف اشارہ ہوتا ہے کہ روایت کی خصوصیت ملحوظ نہیں، حکم عام ہے۔ (حوالۂ بالا)

(٢٧) کبھی ترجمہ شرط کے ساتھ ذکر کرتے ہیں اور اس کا جواب بھی ترجمہ میں

موجود ہوتا ہے، جیسے ’’باب إذا وكل المسلم حربيّا فی دار الحرب أو في دار الإسلام جاز‘‘ (صحیح بخاری: ج/۱،ص/۳۰۸) یہ ترجمہ تو واضح ہے، لیکن کبھی ترجمہ میں شرط کو ذکر کرتے ہیں اور اس کا جواب ترجمہ میں نہیں ہوتا، جیسے ”باب إذا وهب هبة فقبضها الآخر ولم يقل : قبلت“. (صحيح بخاری: ج/۱،ص/۳۵٤) یہاں جواب ترجمہ میں مذکور نہیں ہے بلکہ باب کی روایت سے جواب معلوم ہو رہا ہے کہ قبضہ کرنے سے ہبہ تام ہو جائے گا اگرچہ موہوب لہ نے ’’قبلت‘‘ نہ کہا ہو۔ (فتح الباری: ج/۵،ص/۲۲۳)

(۲۸) کبھی امام بخاریؒ ترجمہ شرطیہ لاتے ہیں اور جواب صحابی یا تابعی کے اثر سے بیان کر دیتے ہیں جیسے ’’باب إذا أقرضه إلى أجل مسمى‘‘ میں ترجمہ کے اندر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا اثر ذکر کر دیا جس سے تأجیل کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

(فتح الباری: ج/۵،ص/٦٦)

یہ تفصیل ان تراجم کی تھی جہاں امام بخاریؒ ترجمہ قائم کرنے کے بعد حدیثِ مُسند پیش کرتے ہیں، جبکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بخاریؒ آیت کو ترجمہ بناتے ہیں اور پھر وہاں نہ حدیث مسند لاتے ہیں نہ معلق، وہ آیت خود دعویٰ بھی ہوتی ہے اور اس دعوے کے لئے دلیل بھی۔ (مقدمۂ لامع: ص/۳۰۲)

(۲۹) کبھی ایسا کرتے ہیں کہ اپنی طرف سے ترجمہ لاتے ہیں اور اس کے ساتھ آیت یا حدیثِ معلق ذکر کرتے ہیں، ایسی صورت میں وہ آیت اور معلق حدیث اس ترجمہ کے لئے دلیل بنتی ہے۔ (مقدمہ لامع: ص/۳۲۹-۳۳۰)

(۳۰) پوری صحیح بخاری میں نو مقامات ایسے بھی ہیں کہ امام بخاریؒ نے اپنے الفاظ

میں ترجمہ قائم کیا ہے اور پھر نہ حدیث مسند کو ذکر کیا ہے، نہ حدیث **معلق** اور نہ ہی کوئی آیت پیش کی، بلکہ محض خالی ترجمہ ہے، ایسے مقامات کے **متعلق** کہا گیا ہے کہ آس پاس میں قریب یا بعید کوئی ایسی روایت ضرور ہوتی ہے جس سے وہ ترجمہ ثابت ہوسکتا ہے۔(مقدمۂ لامع: ص/۳۲۹،۳۳۰)

(۳۱) عام طور پر امام بخاریؒ کے تراجم دعاوی ہوتے ہیں، اور احادیثِ مسندہ ان دعاوی کی دلیل ہوتی ہیں لیکن بخاری کے کچھ تراجم "تراجم شارحہ" بھی ہوتے ہیں وہاں دعویٰ اور اثبات دعویٰ بالدلیل کا سلسلہ نہیں ہوتا۔

(۳۲) ایک حدیث عام ہوتی ہے اور اس پر خاص ترجمہ قائم کرتے ہیں اور یہ بتلاتے ہیں کہ اس عام سے خاص مراد ہے، یا روایت مطلق ہوتی ہے اور ترجمہ مقید لاتے ہیں اور یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ روایتِ مطلقہ میں ترجمہ والی قید ملحوظ ہے، کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے کہ روایت خاص ہوتی ہے اور اس پر ترجمہ عام قائم کرتے ہیں، یہ بتلانے کے لئے کہ روایت میں جس خصوصیت کا ذکر ہے وہ ملحوظ نہیں۔ کبھی روایت مقید ہوتی ہے اور ترجمہ مطلق لاتے ہیں، وہاں پر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ روایت میں جس قید کا ذکر کیا گیا ہے وہ ملحوظ نہیں ہے بلکہ وہ اتفاقی قید ہے، ایسے تراجم "تراجم شارحہ" کہلاتے ہیں، یہاں اس بات کی ضرورت نہیں ہوتی کہ ترجمہ کو روایت سے ثابت کیا جائے، لیکن عام طور پر تراجم بمنزلۃ الدعویٰ ہوتے ہیں اور باب کی روایت دلیل ہوتی ہے، یہی طریقہ صحیح بخاری میں سب سے زیادہ ہے۔

شاہ ولی اللہؒ کے اصول تراجم

(۱) امام بخاری حدیث مرفوع سے (جو ان کی شرط کے مطابق نہیں ہوتی) ترجمہ قائم کرتے ہیں، البتہ باب میں ایسی شاہد حدیث ذکر کرتے ہیں جو ان کی شرط کے مطابق ہو۔

(۲) اس مسئلہ سے ترجمہ قائم کرتے ہیں جو انہوں نے حدیث سے مستنبط کیا ہو، چاہے عبارت یا اشارہ یا عموم یا اِیماء سے مستنبط ہو۔

(۳) اس مسئلہ کو ترجمہ بناتے ہیں جو ان سے پہلے کسی محدث وفقیہ نے ذکر کیا ہو اور باب میں وہ روایت لاتے ہیں جو دلالۃً اس کی شاہد ہو اور فی الجملہ اس قول کو غیر قطعی طور پر ترجیح دیتا ہو تو باب من قال کذا سے اس کو ذکر کرتے ہیں۔

(۴) اس مسئلہ کو ترجمہ بناتے ہیں جس میں احادیث مختلف آئی ہو تو روایات کو بعد والے فقہاء کے لیئے مسئلہ کی حقیقت واضح کرنے کے لئے ذکر کرتے ہیں، مثال کے طور پر باب خروج الناس الی براز میں دو مختلف روایات جمع کی۔

(۵) تعارض ادلہ کی صورت میں امام بخاری کے نزدیک تطبیق کی وجہ ہوتی ہے تو اس کی طرف ترجمہ میں اشارہ کر کے دونوں کے محل کو سمجھا دیتے ہیں۔

(٦) ایک باب میں بہت سی احادیث ذکر کرتے ہیں جو سب ترجمہ پر دلالت کرتی ہیں، پھر امام کو ایک حدیث میں ترجمہ کے علاوہ دوسرے فوائد بھی نظر آتے ہیں تو تنبیہ یا فائدہ کے طور پر دوسرا باب ذکر کر کے اس روایت کے دوسرے فوائد کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں، دوسرے باب کے قائم کرنے سے کوئی یہ سمجھ لے کہ پہلے باب کے تمام فوائد ذکر کر دیئے گئے ہیں اور اب نئے باب میں دوسرے مسئلہ کا ذکر کیا جاتا ہے۔

(۷) محدثین بھذا الاسناد سے دو حدیثوں کی ایک ہی سند ذکر کرتے ہیں جیسے کہ ایک حدیث دو سندوں سے آئے تو تحویل کے لئے ''ح'' استعمال کرتے ہیں، امام بخاریؒ بھذا الاسناد کی جگہ بھی لفظ ''باب'' ذکر کرتے ہیں۔

(۸) کبھی کچھ علماء کے مذہب کے مطابق مسئلہ سے یا ایسی حدیث سے – جو امام بخاری کے نزدیک ثابت نہیں ہے – ترجمہ قائم کرتے ہیں، پھر ایسی روایت استدلال کے

طور پر لاتے ہیں جواس مذہب کے خلاف پر دلالت کرتی ہو؛ چاہے یہ مسئلہ حدیث کے عموم سے یا اور کسی دلیل سے ثابت ہوتا ہے۔

(۹) بہت سے تراجم میں اہل سیر کے طور طریقہ کے مطابق واقعات اور احوال کی خصوصیات ذکر کرتے ہیں، اس سے حدیث شریف کے طرق کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اس فن سے ممارست نہ رکھنے والے فقہاء کبھی تعجب کرتے ہیں؛ لیکن اہل سیر ان خصوصیات کو خوب اچھی طرح جان لیتے ہیں۔

(۱۰) مطلوبہ مسئلہ میں طالب حدیث کا امتحان وتمرّن مقصود ہوتا ہے۔

(۱۱) کبھی ایسی روایت ذکر کرتے ہیں جو خود تو ترجمہ پر بالکل دلالت نہیں کرتی ہے؛ لیکن اس کے مختلف طرق میں سے بعض میں اشارۃً یا عموماً دلالت ہوتی ہے تو امام بخاری اس روایت کو ذکر کر کے اس کے ان طرق کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں جو ترجمہ کو ثابت کرتے ہیں اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس ترجمہ کی تائید کرنے والی صحیح اصل دلیل موضود ہے، اس قسم کے تراجم ماہر اہل فن بھی فائدہ اٹھاسکتے ہیں۔

(۱۲) بہت سی مرتبہ ترجمہ میں ایسی ظاہری عبارت ذکر کرتے ہیں جو کم فائدہ معلوم ہوتی ہے؛ لیکن جب اس میں غور وفکر کرتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ یہ کسی مخفی مسئلہ کی طرف غماز ہے یا کسی کے رد میں یا کسی کی تائید میں وہ عبارت ہوتی ہے، اس کا پتہ اس مسئلہ کے جزئیات اور اختلافات جاننے سے ہوتا ہے، جیسے کہ حضرت شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے کہ امام بخاری کے اکثر تراجم مصنف عبدالرزاق اور مصنف ابن ابی شیبہ کے رد میں لکھے گئے ہیں، اس کا پتہ ان کی کتابوں کی غور وفکر کے ساتھ مراجعت کرنے سے ہوسکتا ہے۔

تراجم کی قسمیں

پھر تراجم کی دوقسمیں ہیں:۔(۱) تراجم ظاہرہ (۲) تراجم خفیہ

تراجم ظاہرہ میں ترجمۃ الباب اورحدیث باب میں مطابقت آسان ہوتی ہے، وہاں کوئی مشکل پیش نہیں آتی۔

البتہ تراجم خفیہ میں تطبیق مشکل ہوتی ہے اورامام بخاریؒ نے ترجمہ کوثابت کرنے کے لئے کسی ایک طریقہ کی پابندی نہیں کی۔کبھی وہ ایک طریقہ اختیار کرتے ہیں اورکبھی کوئی دوسرا طریقہ اختیار کرتے ہیں:

(۱) کبھی وہ ایسا کرتے ہیں کہ ترجمہ قائم کیا اوراس کے ذیل میں روایت نقل کی لیکن ترجمہ کا ثبوت کسی دوسری روایت سے ہوتا ہے جو بخاری میں دوسرے مقام پر مذکور ہے۔

مثلاً کتاب العلم میں ترجمۃ الباب ہے''باب السمر فی العلم ''اورجوروایت نقل کی ہےاس میں''سمر فی العلم '' کا ذکرنہیں ہے،البتہ کتاب التفسیر میں یہی روایت ذکر فرمائی اوراس میں''فتحدث رسول اللهﷺ مع أهله ساعة ''کے الفاظ ذکر کیے۔(صحیح البخاری:رقم/۴۵۶۹) گویا ترجمہ کتاب العلم میں ہےاوراس کا ثبوت کتاب التفسیر سے ہورہاہے۔

(فتح الباری:ج/۱،ص/۲۱۳)

اسی طرح کتاب العلم کاایک ترجمہ:''باب الفتیا وهو واقف على الدابة وغیرها'' ہے، یہاں جوروایت ذکرکی ہےاس میں''وقوف علی الدابة'' کا ذکرنہیں ہے ،لیکن کتاب الحج میں یہی روایت مذکور ہےاوروہاں''وقف رسول اللهﷺ علی ناقته '' (صحیح بخاری:رقم:۱۷۳۸) کے الفاظ موجود ہیں ،گویا ترجمہ کتاب الحج کی روایت سے ثابت ہورہا ہے۔(فتح الباری:ج/۱،ص/۱۸۱)

اسی طرح پیچھے آ چکا ہے کہ امام بخاریؒ نے ابواب الصلوٰۃ میں ’’باب التقاضی والملازمة فی المسجد ‘‘ کا ترجمہ قائم کیا اور اس کے ذیل میں جو روایت نقل کی اس میں ’’تقاضی‘‘ کا تو ذکر ہے لیکن ’’ملازمۃ‘‘ کا ذکر نہیں ہے، لیکن جب کتاب الخصومات میں یہ روایت ذکر کی تو وہاں ’’فلقیه فلزمه ‘‘ کے الفاظ ہیں، اس طرح یہ ترجمہ بخاری میں مذکور روایت سے ثابت ہوا جس کو یہاں کے بجائے دوسری جگہ ذکر کیا ہے۔ (اصل:۱۷)

(۲) اسی طرح امام بخاریؒ کبھی ترجمہ قائم کر کے اس کو ثابت کرنے کے لئے کسی ایسی روایت پر اعتماد کرتے ہیں جو بخاری میں مذکور نہیں؛ چنانچہ اس کی مثال پیچھے گذر چکی ہے کہ امام بخاریؒ نے ترجمہ قائم کیا ہے ’’باب دلك المرأة نفسها إذا تطهرت من المحیض ‘‘ اور باب کے تحت جو روایت نقل کی ہے اس میں ’’دلک‘‘ کا ذکر نہیں ہے اور نہ ہی صحیح بخاری میں کسی اور مقام پر ایسی کوئی روایت موجود ہے، جس میں ’’دلک‘‘ کا ذکر ہے؛ لہذا کہا جائے گا کہ یہاں اثباتِ مدعا کے لئے ایسی روایت پر اعتماد کیا گیا ہے، جو صحیح بخاری میں موجود نہیں۔ اصل (۱۷) شق (ج)

(۳) کبھی امام بخاریؒ روایت کے اجمال سے ترجمہ ثابت کرتے ہیں، چنانچہ کتاب الوضوء میں ایک ترجمہ ہے: ’’باب وضوء الرجل مع امرأته وفضل وضوء المرأة ‘‘ اور اس کے ذیل میں امام بخاریؒ نے اثر نقل کیا ہے ’’وتوضأ عمر بالحمیم ومن بیت نصرانیة ‘‘ اس سے امام بخاریؒ یوں استدلال کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے گرم پانی سے وضو کیا اور پانی عموماً عورتیں گرم کیا کرتی ہیں اور گرم کرتے وقت وہ کئی مرتبہ پانی میں ہاتھ ڈال کر دیکھتی ہیں کہ وہ کتنا گرم ہو گیا۔ یہاں حضرت عمرؓ نے گرم پانی وضوء میں استعمال کیا اور کوئی تفصیل معلوم نہیں کی کہ عورت کا گرم کیا ہوا پانی ہے یا مرد کا، اور اگر عورت کا گرم کیا ہوا ہے تو اس نے اس میں ہاتھ ڈالا تھا یا نہیں، بس گرم پانی وضو میں استعمال کیا اور حقیقت کو مجمل

رہنے دیا، اس سے امام بخاریؒ نے ثابت کیا کہ اگر مرد اور عورت ایک ساتھ وضوء کریں اور عورت کا ہاتھ مرد کے وضو کے پانی میں داخل ہو تو کوئی حرج نہیں۔

اسی طرح ''ومن بیت نصرانیة'' کا جملہ ہے، اس میں عقلا دو احتمال ہیں: ایک یہ کہ گرم پانی اسی نصرانیہ کے گھر کا ہو اور عبارت یوں ہو ''وتوضأ عمر بالحمیم من بیت نصرانیة'' جیسا کہ ایک نسخہ میں اسی طرح بغیر واو کے آیا ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ ''وضوء بالحمیم'' کا واقعہ اور ہو اور ''وضوء من بیت نصرانیة'' کا واقعہ دوسرا ہو، جیسا کہ حقیقتِ واقعہ یہی ہے۔(فتح الباری: ج/۱ص/۲۹۹) اگر ایک ہی واقعہ ہے تو اس کی بحث گذر چکی اور اگر یہ واقعہ علاحدہ ہے تو استدلال کی تقریر یوں ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نصرانیہ کے گھر سے پانی لے کر وضو کیا اور یہ تفصیل دریافت نہیں کی کہ وہ پانی نصرانیہ کے استعمال سے بچا ہوا تو نہیں ہے، حالانکہ وہاں دونوں صورتوں کا احتمال ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اس نصرانیہ کے استعمال سے بچا ہوا پانی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ علاحدہ پانی ہو، استعمال سے بچا ہوا نہ ہو، حضرت عمر رضی اللہ عنہ تفصیل میں نہیں گئے، اس سے امام بخاریؒ نے استدلال کیا اور اجمال سے اپنے ترجمہ کو ثابت کر دیا۔(فتح الباری: ج/۱ص/۲۹۹)

(۴) کبھی امام بخاریؒ ایک باب کے تحت کئی روایتیں ذکر کرتے ہیں، ہر ہر روایت سے ترجمہ ثابت نہیں ہوتا بلکہ کوئی ایک روایت ترجمہ کے مطابق ہوتی ہے، ایسے موقع پر کہا جاتا ہے کہ بخاریؒ نے اپنا ترجمہ ان روایات کے مجموعہ سے ثابت کیا ہے ''باب کیف کان بدء الوحی إلی رسول اللہ ﷺ'' کے تحت چھ روایتیں ذکر کی ہیں، جب کہ تیسری روایت کے علاوہ کسی حدیث میں بدء الوحی کا ذکر نہیں ہے۔ یہاں ایک توجیہ یہ بھی کی جاتی ہے کہ بخاریؒ نے مجموعۂ روایات سے ترجمے کو ثابت کیا ہے، ہر ایک روایت کا ترجمہ منطبق ہونا ضروری نہیں ہے۔(لامع الدراری: ج/۱ص/۴۸۹)

(۵) کبھی امام بخاریؒ روایت کے عموم سے ترجمہ ثابت کرتے ہیں، چنانچہ انہوں نے باب قائم کیا: "**باب التیمن فی دخول المسجد**" (صحیح البخاری: ج/۱، ص/۶۱) اوراس کے تحت حضرت عائشہؓ کی روایت ذکر کی، جس میں ہے'' **کان النبي ﷺ یحب التیمن ما استطاع فی شأنه کله**'' روایت کے اندر تیمّن کے استحباب میں عموم ہے، امام بخاریؒ نے روایت کے عموم سے **تیمن فی دخول المسجد** کو ثابت کردیا۔

(۶) کبھی امام بخاریؒ معنیٰ لغوی واصلی کو پیش نظر رکھ کر ترجمہ ثابت کرتے ہیں جیسے: ''**کتاب الصلوٰۃ**'' میں ترجمہ ہے'' **باب ما یذکر فی الفخذ**" (اخرجه البخاری تعلیقا) امام بخاریؒ فخذ کے غیر عورت ہونے کی طرف اشارہ کررہے ہیں۔ اورحضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی روایت کو پیش کیا ہے'' **وفخذه علی فخذي** '' اور فخذ کے معنی اصلی اورلغوی کو پیش نظر رکھ کر یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ فخذ ''عورت'' ہوتی تو حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی فخذ کو آپ اپنی فخذ پر نہ رکھتے کیوں کہ اپنی ''عورت'' کو دوسرے کی ''عورت'' پر رکھنا جائز نہیں۔

یہاں پر کہا جاسکتا ہے کہ یہ وضعِ فخذ بغیر حائل کے نہیں تھا جو ناجائز ہے بلکہ حائل کے ساتھ تھا، ایک آپ کی ازاراور قمیص اور پھر حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی ازاراور قمیص بیچ میں حائل تھی، لیکن امام بخاریؒ نے ان سے قطع نظر کرتے ہوئے فخذ کے لغوی معنی کا اعتبار کیا اوراس سے استدلال کرلیا۔ (فتح الباری: ج/۱، ص/۴۷۹)

(۷) کبھی امام بخاریؒ بطریق الاولویہ ترجمہ ثابت کرتے ہیں، جیسے'' **باب البول قاعداً وقائماً** '' میں حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے "**أن النبي ﷺ أتی سباطة قوم فبال قائماً**" (صحیح بخاری: ج/۱، ص/۳۵) روایت میں "**بول قاعدًا**" کا ذکر نہیں ہے، حضرت شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اس کو بطریق الاولویہ ثابت

کیا ہے؛ کیوں کہ بول قائما میں بدن اور ثیاب پر چھینٹے پڑنے کا اندیشہ ہوتا ہے اور آپ کے فعل سے اس کا جواز معلوم ہو رہا ہے تو "بول قاعدا" جس میں یہ اندیشہ بھی نہیں اور اس میں ستر بھی زیادہ ہے، بطریق اولی جائز ہوگا۔ (مقدمۂ لامع: ص/۳۲۰)

اسی طرح امام بخاریؒ نے ایک ترجمہ قائم کیا "باب التیمن فی الوضوء والغسل" اور اس کے تحت حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی روایت نقل کی ہے کہ حضور ﷺ نے اپنی صاحبزادی کے غسل کے سلسلہ میں جب ان کا انتقال ہوا تھا، فرمایا تھا "وابدأن بمیامنها ومواضع الوضوء منها" (صحیح البخاری: ج/۱، ص/۲۸-۲۹) یہاں اشکال ہوتا ہے کہ امام صاحب اس باب میں حی (زندہ) کے لئے تیمن فی الوضوء والغسل کو بیان کر رہے تھے اور روایت میں تو میت کے وضوء اور غسل کا ذکر ہے، اس کا جواب یہی ہے کہ امام بخاریؒ نے بطریق اولویہ استدلال کیا ہے کہ میت کیلئے یہ حکم ہے تو حی کے لئے بطریق اول ہوگا۔

(رسالہ شرح تراجم ابواب البخاری: ص/۱۶، ھدی الساری: ص/۴۸۹، سیر اعلام النبلاء: ج/۱۲، ص/۴۰۲)

اصول شیخ الہند

(۸) مؤلف رحمہ اللہ بسا اوقات جملۂ مذکورہ فی الحدیث کو یا کسی قول اور عبارت کو ترجمہ بناتے ہیں مگر اس کا مدلول صریحی مطابقی مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اس کا مدلول التزامی اور ثابت بالاشارہ مؤلف کو مقصود ہوتا ہے، اس لئے جو دلیل بیان کریں گے اس غرض مخفی کے مطابق ہوگی، ظاہر ترجمہ کے مطابق ہونا کچھ ضروری نہیں، جو ظاہر ترجمہ کو مقصود سمجھے گا اس کو بہت وقت اور تکلف کے بعد بھی قابل قبول تطبیق دینا میسر نہ ہوگا، دیکھ لیجئے مؤلف نے شروع کتاب ہی میں "باب کیف کان بدء الوحی إلی رسول الله ﷺ" فرمایا اور اس کے بعد چھ حدیثیں اس باب میں ذکر فرمائیں، بعض میں تو وحی کا بھی ذکر نہیں اور بدء وحی سے تو اکثر خالی ہیں، صرف ایک حدیث حراء میں ابتداء وحی کا ذکر ہے، اس لئے بعض حضرات نے تو

صاف فرمایا: ''ان کثیراً من احادیث الباب لایتعلق الا بالوحی لاببدء الوحی فکیف جعل الترجمة باب بدء الوحی.'' اور اکثر حضرات نے تاویلات مختلفہ فرما کر مطابقت میں عرق ریزی کی جو شروح میں بالتفصیل موجود ہیں، مگر انصاف یہ ہے کہ کوئی محقق امر قابل تسکین مؤلف رحمہ اللہ کی شان کے موافق نظر نہیں آتا جس کی وجہ سے تمام احادیث کا بے تردد ترجمہ کے مطابق ہونا دل نشین ہو جائے۔

مگر احادیث مذکورہ فی الباب میں غور کرنے سے اور حضرت شاہ صاحب وغیرہ کے بعض ارشادات سے یہ معلوم ہوا کہ مؤلف کی غرض اصلی بدء وحی کا بیان کرنا نہیں بلکہ وحی کی عظمت اور اس کا خطا وغلط وسہو سے منزہ ہونا اور واجب الاتباع اور ضروری التسلیم ہونا بتلانا منظور ہے جو ابتداء کتاب میں مفید اور مناسب ہے اور وحی متلو اور غیر متلو دونوں کو شامل ہے، اور مبداء بھی عام ہے، زمانہ ہو یا مکان ہو یا اخلاق ہوں یا حالات، غرض وحی کی جملہ مبادی مراد ہیں، اب اس کے بعد جملہ احادیث اور ترجمہ میں مطابقت بلا تکلف نظر آتی ہے، جب اس کا موقع آئے گا ان شاء اللہ بالتفصیل بھی عرض کر دیں گے، بالجملہ غرضِ مؤلف کا سمجھنا اہم اور ضروری ہے، بہت مواقع میں مفید اور کار آمد ہے۔

(۹) یہ امر مسلم ہے کہ مؤلف کی تکرار کے یہ معنی ہیں کہ مطلوب اور غرض دونوں جگہ ایک ہو، یہ مطلب نہیں کہ الفاظ ایک ہوں، دیکھئے کتاب العلم میں باب فضل العلم دو جگہ موجود ہے، اس کے متعلق جملہ حضرات اکابر یہی فرماتے ہیں کہ فضل سے ایک جگہ جو مراد ہے دوسری جگہ وہ مراد نہیں اس لئے تکرار نہیں ہوا، لیکن یہ ہے تو پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ جہاں غرض ایک ہوگی وہاں ایک دو لفظ کے بدل جانے سے تکرار زائل نہ ہوگا تاوقتیکہ مطلوب دوسرا نہ ہوگا، اعتراض تکرار باقی رہے گا، صرف لفظوں کا تغیر مفید نہ ہوگا، مثلاً شروع کتاب میں ''باب کیف کان بدء الوحی إلی رسول اللہ ﷺ'' فرمایا اور کتاب فضائل القرآن

میں جا کر ''باب کیف نزول الوحی واول ما نزل ''فرمایا تو صرف بعض الفاظ کے تغیر سے کچھ نہ ہوگا، بلکہ ضروری ہے کہ ہر ایک ترجمہ کی غرض اور مقصود کو جدا جدا کر کے بتلایا جائے۔

(۱۰) یہ ظاہر ہے کہ ترجمۃ الباب مدعا اور حدیث اس کے لئے دلیل ہوتی ہے مگر مؤلف رحمہ اللہ نے متعدد باب میں ایسا کیا ہے کہ ترجمہ میں کوئی قید یا کسی امر کی تفصیل ایسی بڑھا دی ہے جس کا حدیث باب میں پتہ نہیں تو وہاں عدم تطبیق کا خلجان ضرور دقت میں ڈالتا ہے کہ اس دلیل مطلق یا مجمل سے مقید یا مفصل مدعا کیسے ثابت ہو گیا بجز اس کے کہ مؤلف پر عدم تطبیق کا اعتراض کیا جائے یا تکلف کر کے لاچار کوئی تاویل تلاش کی جائے اور کیا ہوسکتا ہے، چنانچہ شروح میں اس کے نظائر موجود ہیں مگر حقیقت الامر جیسا کہ محقق علامہ سندھیؒ نے بیان فرمایا ہے کہ مؤلف رحمہ اللہ کے جملہ تراجم اس میں منحصر نہیں کہ حدیث باب ان کے لئے دلیل ہو بلکہ بعض تراجم ایسے بھی ہیں کہ ان کو حدیث باب کے لئے شرح اور بیان کہنا چاہئے، چونکہ حدیث مذکور میں کوئی اجمال یا اطلاق ایسا تھا کہ جس سے مغالطہ کا احتمال تھا، تو مؤلف نے اور احادیث و دلائل سے اس اطلاق کو ترجمہ میں زائل فرما کر حدیث کا مطلب تحقیقی ظاہر فرما دیا، یا یوں کہو کہ ادلہ چونکہ متعارض نظر آئیں تو مؤلف نے اس کی تطبیق کی ضرورت سے ترجمہ میں قید زائد فرمائی، مثلاً ابواب الحیض میں ''باب الصفرة والكدرة فی غیر ایام الحیض ''منعقد فرما کر حدیث ام عطیہ ''لا نعد الكدرة والصفرة شيئا ''ذکر فرمائی جس میں مؤلف نے اور احادیث و دلائل کی وجہ سے یہ قید بڑھا کر مطلب صحیح اور واقعی بتلا دیا یا یوں کہو کہ ام عطیہ کے اس ارشاد اور حضرت عائشہ صدیقہؓ کے ارشاد: ''لاتجعلن حتی ترین القصة البیضاء ''میں صریح تخالف تھا، مؤلف کی قید سے دونوں میں موافقت ہوگئی، فللہ درہ ثم للہ درہٗ.

(۱۱) بسا اوقات ترجمہ کے لئے ایک معنی ظاہر ہوتے ہیں اور دوسرے معنی غیر ظاہر، ایسے مواقع میں اکثر حضرات ناظرین بجر دنظر معنی ظاہری متعین فرما لیتے ہیں اور مؤلف رحمہ اللہ کی مراد اور دوسرے معنی ہیں؛ اس لئے احادیث باب کا انطباق دشوار ہو جاتا ہے، جس کا نتیجہ وہی ہوتا ہے جو اوپر مذکور ہوا، اکثر مؤلف پر عدم انطباق کا شبہ کرتے ہیں اور بعض تاویلات بعیدہ سے تطابق میں جدوجہد فرماتے ہیں، مثلاً ''باب مایقول بعد التکبیر'' تین حدیثیں بیان فرمائی جن میں ایک روایت صلوٰۃ کسوف کی ہے اور ترجمہ سے اس کا تعلق معلوم نہیں ہوتا، اس لئے بعض شارحین نے تو تاویلات سے مطابقت میں سعی فرمائی اور بعض محققین نے ان تاویلات کو رد کر دیا اور قابل قبول نہیں سمجھا لیکن اس دشواری کا منشاء صرف یہ امر ہے کہ ترجمہ کے معنی حسب الظاہر یہ لئے گئے کہ تعیین دعاء مؤلف کی مراد ہے حالانکہ احادیث باب میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف کی مراد توسع فی الدعاء ہے یعنی دعا میں توسع ہے؛ پڑھو یا مت پڑھو، متصلا پڑھو یا منفصلا پڑھو اور جو دعا چاہو پڑھو، اب تینوں حدیثیں ترجمہ کے موافق ہیں، علی ہذا القیاس دفعہ (۹) میں یہ گذر چکا ہے کہ باب فضل العلم دو جگہ مذکور ہے مگر چونکہ فضل العلم کے دو معنی ہیں، ایک ظاہر دوسرے غیر ظاہر، مؤلف رحمہ اللہ نے اول باعتبار اول اور ثانی باعتبار ثانی فضل العلم کو ترجمہ بنایا، مگر جو کوئی دونوں جگہ معنی ظاہر ہی مراد لے گا تو وہ ضرور تکرار ترجمہ کا اعتراض مؤلف پر کرے گا جو حقیقت میں اس پر اعتراض ہے مؤلف پر نہیں۔

(۱۲) کبھی یہ ہوتا ہے کہ ترجمہ کے معنی مؤلف کے نزدیک بھی وہی مراد ہوتے ہیں جو کہ بحسب الظاہر ہم نے سمجھے لیکن تطبیق حدیث میں کوئی دشواری اور دقت ہوتی ہے، جس سے ہم غافل ہیں اور اس غفلت کے باعث دقت پر اعتراض کیا جاتا ہے یا تکلفات غیر مقبولہ کی نوبت آتی ہے مثلاً: ''باب مایذکر فی الفخذ'' منعقد فرما کر فخذ کی عورت ہونے کی

اور عورت نہ ہونے کے دلائل ذکر فرمائے اور عورت نہ ہونے کے دلائل میں زید بن ثابت کا ارشاد ''وفخذہ علیٰ فخذی '' بھی ذکر کیا گیا مگر اس سے ثبوت مدعا بالکل غیر ظاہر ہے جو حضرات اصل بات سمجھ گئے انہوں نے بے تکلف تطبیق کی وجہ ظاہر کردی، بعضوں نے محض تکلف سے کام لیا۔

(۱۳) بعض مواقع میں مؤلف رحمہ اللہ حدیث ذکر کرتے ہیں جس میں ترجمہ کی نسبت کچھ مذکور نہیں ہوتا مگر کسی دوسرے باب میں جا کر اسی حدیث کو لاتے ہیں اس میں صریح ایسا لفظ موجود ہوتا ہے کہ جو سابق الذکر ترجمہ کے مطابق ہوتا ہے جو اس سے بے خبر ہوتا ہے اس کو بمجبوری تکلفات باردہ کی نوبت آتی ہے، اوائل کتاب میں مؤلف نے ''باب السمر فی العلم '' کے ذیل میں حضرت ابن عباس کی روایت ''بت فی بیت خالتی میمونة ''نقل فرمائی ہے، اس میں سمر کا ذکر نہیں، شراح رحمہم اللہ نے مجبور ہو کر تاویلات نکالی مگر سب بعید، محقق ابن حجر رحمہ اللہ نے غور و تلاش کے بعد دور جا کر کتاب التفسیر میں ایک روایت ایسی نکالی جس میں "فتحدث رسول اللہ ﷺ مع اهله ساعة ثم رقد " صاف موجود ہے "وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَ جَزَاهُ خَيْرًا.

اور کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ جس حدیث میں لفظ مطابق ترجمہ مذکور ہے وہ مؤلف رحمہ اللہ کی شرائط کے مطابق نہیں گو صحیح اور معتبر ہے، اس لئے مؤلف تمام کتاب میں اس کا ذکر نہیں کرتے، اس کا پتہ وہی چلا سکتا ہے جو کتب حدیث کا تتبع کرے اور طریقۂ تاویل سے؛ جو بظاہر سہل اور مختصر نظر آتا ہے؛ اس سے بچنے کی کوشش کرے، ہمارے تمام معروضات سے جو ہم نے یہاں تک عرض کئے اور ان کے علاوہ امور کثیرہ سے جگہ جگہ بالبداہت معلوم ہوتا ہے کہ امیر المؤمنین فی الحدیث رحمہ اللہ کا مطمح نظر یہ ہے کہ جیسے میں نے اس کی تالیف اور تنقیح میں سالہا سال جدوجہد کی ہے اسی طرح علماء بھی اپنی اپنی وسعت کے موافق اس کے سمجھنے

اورحل کرنے میں پوری پوری توجہ مبذول کریں، انہیں وجوہ سے علماء نے فرمایا کہ خواص کے لئے صحیح بخاری سب سے انفع ہے اور باوجود طوالت ومشکلات کے اکابر علماء نے جس قدر توجہ اس مبارک کتاب کی خدمت کی طرف مصروف فرمائی وہ بے نظیر ہے، فجزاه الله وایاهم عنا احسن الجزاء.

(۱۴) مؤلف رحمہ اللہ اکثر مواقع میں ترجمۃ الباب کے ساتھ آثار صحابہ اور اقوال تابعین بھی قبل ذکر الحدیث نقل کردیتے ہیں، سواس کی دو صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ وہ آثار ترجمہ کے لئے دلیل ہوں اور یہ ظاہر ہے، دوسری یہ کہ آثار دلیل تو نہیں ہیں مگر صرف ادنیٰ مناسبت سے بغرض تکثیر فائدہ ذکر کردیئے جاتے ہیں الشیئ بالشیئ یذکر، اکثر علماء ان کو دلائل میں منحصر سمجھ کر جگہ جگہ تکلفات باردہ کرتے ہیں یا مؤلف پر بحالت مجبوری اعتراضات کی نوبت آتی ہے صرح به العلامة السندهی وغیره.

(۱۵) بعض مواقع میں مؤلف رحمہ اللہ ایک مدعا کو مکرر تراجم اور ابواب میں ثابت فرماتے ہیں اور اس کی مختلف صورتیں ہیں، مثلاً ان میں اجمال ہوتا ہے، دوسرے باب میں تشریح کردیتے ہیں، کبھی اول میں حدیث مسند کے ماسوا کسی دلیل سے ثابت کرجاتے ہیں، دوسرے باب میں حدیث مسند سے ثابت کردیتے ہیں، کبھی تراجم میں تعدد ہوتا ہے مگر مدعا اُن سے ایک ہوتا ہے، کبھی ایسا بھی کرتے ہیں کہ ترجمہ کے لئے جو حدیث لاتے ہیں اس سے ثبوت مدعا میں کوئی کوتاہی یا کمی نظر آتی ہے، اس کے بعد دوسرے باب میں جو حدیث لاتے ہیں اس سے کوتاہی اور سابق کمی کی بھی مکافات ہوجاتی ہے، کبھی ایک ترجمہ کے اثبات کے لئے حدیث مسند بیان کرتے ہے، جس سے اس ترجمہ کے علاوہ دوسرا ترجمہ مناسب مقام بھی ثابت ہوتا ہو، اس کے بعد اس دوسرے ترجمہ کو منعقد فرما کر حدیث نہیں ذکر کرتے، پہلی حدیث پر بس کرتے ہیں، جو غور نہیں کرتا وہ کہتا ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ کسی وجہ سے

حدیث نہیں لاسکے حالانکہ بخاریؒ پہلے ہی فارغ ہوچکے ہیں۔(کما فعلناہ فی التراجم المجرد)

کبھی ترجمہ میں چند امور مذکور ہوتے ہیں مگر حدیث میں صرف بعض کا ذکر ہوتا ہے تو ایسی حالت میں کہیں تو ترجمہ کے ذیل میں آثار واقوال سے اس کی مکافات کرجاتے ہے، اور کبھی یوں معلوم ہوتا ہے کہ قیاس پر حوالہ منظور ہوتا ہے، بہت سے مواقع میں ترجمہ میں ایک لفظ مجمل ومبہم ایسا لاتے ہے کہ شراح بھی اس کی تعیین وتفصیل میں مختلف ہوجاتے ہیں، ایسی صورت میں وہ احتمال راجح ہونا چاہئے جو مناسب مقام زیادہ ہواور جس میں مؤلف پر کوئی خدشہ عائد نہ ہو، اگر دونوں مساوی ہوں تو ہم سمجھیں گے کہ مؤلف کی مراد دونوں ہیں اور اسی لئے ایسا لفظ اختیار کیا ہے۔

(۱۶) بہت جگہ ایسے ترجمہ نظر آتے ہیں کہ جن کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، سواس کی چند وجوہ ہیں: ایک یہ کہ کسی قول قائل کے رد کی طرف اشارہ ہوتا ہے جیسے کہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مصنف ابن ابی شیبہ اور مصنف عبدالرزاق کے کسی قول کی تردید کی طرف مؤلف نے بہت سی جگہ اشارہ کیا ہے، جس کا پتہ ان کتابوں کے تفحص سے معلوم ہوتا ہے، دوسرے یہ کہ بعض مواقع میں کسی خدشہ کا احتمال ہوتا ہے، یا کسی روایت کے تخالف اور تضاد کی طرف وہم جاتا ہے، اس کے انسداد کے لئے مؤلف ایسا کرتے ہیں، تیسرے یہ کہ جواز واباحت کے بیان کرنے کی گو حاجت نہ ہومگر سنیت واستحباب کا اثبات منظور ہو جو قول وفعل شارع پر موقوف ہے اور حکم قیاسی اور مستنبط کو منصوص کردینا کتنا انفع اور اہم ہے۔

(۱۷) کبھی مؤلف رحمہ اللہ ایک ترجمہ منعقد کرتے ہیں جو ان کو مقصود ہے مگر روایات میں بعینہٖ اس کی دلیل نہیں ملتی یا دلیل میں قلت اور تنگی ہے یا کوئی خلجان ہے اس لئے ترجمہ کے بعد اس کے مناسب دوسرا ترجمہ بیان کردیتے ہیں جس کے دلائل بعینہٖ صریح

موجود ہیں اور ترجمہ ثانی کے مطابق روایت ذکر کرتے ہیں اور مقصود اس روایت سے ترجمہ اولیٰ کا اثبات ہوتا ہے، جو مقصود ہے، ترجمہ ثانی صرف استدلال میں وسعت اور سہولت پیدا کرنے کے لئے لاتے ہیں۔

(۱۸) کبھی ترجمہ میں دو امر مذکور ہوتے ہیں لیکن حدیث صرف ایک جزو کے متعلق مذکور ہوتی ہے جس کو دیکھ کر خیال ہوتا ہے کہ ایک جز و بلا ثبوت رہ گیا مگر مقصود مؤلف چونکہ جزو واحد ہے، دوسرا جزو مسلم اور ظاہر ہے، فقط تبعا یا احتیاطًا بیان کر دیا ہے، اس لئے اس کے متعلق حدیث بیان کرنے کی حاجت نہیں ہوتی۔

(۱۹) کبھی ترجمہ کے بعد اس کے مطابق حدیث بیان کر کے دوسری روایت ایسی بیان کر جاتے ہیں جس کا تطابق ترجمہ سے ظاہر نہیں ہوتا؛ سو اس کی یہ وجہ ہے کہ حدیث اول میں کوئی امر قابل بیان ہوتا ہے اس کی تکمیل کی ضرورت سے حدیث ثانی لاتے ہیں، اثبات ترجمہ کے لئے نہیں لاتے بلکہ بعض اوقات کسی ضرورت سے حدیث ثانی مخالف ترجمہ بیان کر جاتے ہیں۔

(۲۰) اکثر مواقع میں ترجمہ کا حکم مذکور نہیں ہوتا ترجمہ کو مطلق ذکر کرتے ہیں سو اکثر مقام میں اس کو بے تکلف ناظرین سمجھ لیتے ہیں مگر بعض مواقع میں علماء میں اختلاف پیش آجاتا ہے، کبھی اس کی وجہ سے مؤلف پر عدم تطابق حدیث کے الزام کی نوبت آتی ہے، ایسی صورت میں مناسب یہی ہے کہ روایات میں غور کرنے کے بعد ترجمہ میں اطلاق یا تقیید جو اولیٰ ہو اس کو قائم رکھا جاوے اور قید میں بھی موافقت احادیث ملحوظ رہے۔

باب بلا ترجمہ:۔

امام بخاریؒ کئی جگہ باب بلا ترجمہ لاتے ہیں، صرف ''باب'' ہوتا ہے ترجمہ نہیں ہوتا

اوراس کے ذیل میں مسند روایت پیش کرتے ہیں، اس سلسلہ میں حضرات شراح نے مختلف توجیہات کی ہیں:

(۱) امام بخاریؒ کو سہو ہو گیا اس وجہ سے امام بخاریؒ ترجمہ قائم نہ کر سکے۔

(۲) مصنف کو سہو نہیں ہوا بلکہ کاتب کو سہو ہو گیا ہے یعنی مصنف کا قائم کیا ہوا ترجمہ کاتب سے سہوا چھوٹ گیا ہے۔

(۳) بعض حضرات کہتے ہیں کہ راوی کا تصرف ہے۔ (شرح کرمانی: ج/۱،ص/۱۰۳)

(۴) حافظ ابن حجرؒ نے بعض مقامات میں یہ کہا ہے کہ مصنفؒ نے قصداً بیاض چھوڑی تھی، ترجمہ قائم کرنے کا ارادہ تھا لیکن بعد میں موقعہ نہیں ملا۔

لیکن یہ جوابات درست نہیں کیوں کہ تکمیل کتاب کے بعد تقریباً تئیس سال امام بخاریؒ نے اس کتاب کا درس دیا ہے اور تقریبا نوے ہزار شاگردوں نے امام سے اس کو پڑھا ہے پھر امام بخاریؒ یا کاتب کے سہو کے برقرار رہنے کی کیا گنجائش ہو سکتی ہے، یا موقعہ نہ ملنے کا عذر کیسے قابل سماعت ہو سکتا ہے۔ پھر دو چار جگہ اگر باب بلا ترجمہ ہوتا تب بھی سہوِ مؤلف یا سہو کاتب کی گنجائش ہو سکتی تھی، یہاں تو بہت سے ابواب صحیح بخاری میں بلا ترجمہ ہیں۔

(۵) علامہ کرمانی (شرح کرمانی: ج/۱،ص/۱۰۳) حافظ ابن حجر (فتح الباری: ج/۱،ص/۶۴)، علامہ عینی (عمدۃ القاری: ج/۱،ص/۱۵۲)، قسطلانی (ارشاد الساری: ج/۱،ص/۱۹۹)، ابن رُشید (مقدمۂ لامع: ص/۳۲۲) شیخ نورالحق (تیسیر القاری: ج/۱،ص/۲۰-۲۱) اور شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ (رسالہ شرح تراجم ابواب البخاری: ص/۲۲) نے عموماً ''باب بلا ترجمہ'' کو کالفصل من الباب السابق قرار دیا ہے، یعنی امام بخاریؒ باب بلا ترجمہ میں ایسی روایت لاتے ہیں جو من وجہ بابِ سابق سے بھی متعلق ہوتی ہے اور من وجہ مستقل بھی ہوتی ہے، اس لئے یہ باب، سابق باب کے لئے فصل کی طرح ہوتا ہے۔

(۶) کبھی امام بخاریؒ بابِ سابق سے پیدا شدہ اشکال کو رفع کرنے کے لئے باب بلاترجمہ لاتے ہیں۔(تقریر بخاری: ج/۱،ص/۱۲۶)

(۷) یہ باب بلاترجمہ تکثیر فوائد کے لئے ہوتا ہے، یعنی باب کی روایت بہت سے فوائد کو شامل ہوتی ہے، اگر ترجمہ قائم کیا جائے تو قاری کا ذہن اسی ترجمہ پر مرکوز ہو جاتا اور دیگر فوائد کی طرف توجہ نہ ہوتی، اس لئے امام بخاریؒ بغیر ترجمہ کے باب کو ذکر کرتے ہیں تاکہ تمام فوائد کی طرف ذہن متوجہ ہو سکے۔(مقدمہ لامع: ص/۳۲۹)

(۸) باب بلاترجمہ رجوع الی الاصل کے لئے ہوتا ہے، یعنی ایک سلسلۂ ابواب چلا آرہا ہوتا ہے، درمیان میں کچھ ضمنی تراجم آجاتے ہیں تو اصل سلسلہ کی طرف رجوع کرنے کے لئے باب بلاترجمہ لایا جاتا ہے۔(مقدمۂ لامع: ص/۳۶۷)

(۹) علامہ عینیؒ نے بعض مقامات میں یہ بھی فرمایا ہے کہ امام بخاری تکثیرِ طریق کی طرف اشارہ کرنے کے لئے باب بلاترجمہ لاتے ہیں۔(مقدمۂ لامع: ص/ ۳۱۸-۳۱۹)

(۱۰) شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا ہے کہ امام بخاریؒ کا ''باب بلاترجمہ'' تحویل کے طور پر ہوتا ہے جیسے ایک سند کو ذکر کرتے ہوئے ''ح'' لاتے ہیں اور اس کے بعد دوسری سند کو ذکر کرتے ہیں۔ یہ تحویل من سندٍ الی سند ہوتی ہے اور آگے جا کر دونوں سندیں مل جاتی ہیں۔(رسالہ شرح تراجم ابواب البخاری: ص/۱۳)

لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ پوری صحیح بخاری میں کتاب بدء الخلق میں اس کی ایک مثال موجود ہے اور ایک مثال کے پائے جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ امام بخاریؒ نے اس کو اپنی کتاب میں بطور قاعدہ اختیار کیا ہو۔(مقدمہ لامع: ص/۳۰۹)

(۱۱) شیخ الہندؒ فرماتے ہیں: بعض اوقات مؤلف رحمہ اللہ صرف لفظ باب ذکر فرما کر اس کے بعد حدیث مسند بیان کر دیتے ہیں، ترجمہ کچھ ذکر نہیں کرتے، شراح رحمہم اللہ

اس کے متعلق چند احتمالات ذکر فرماتے ہیں، جو ناظرین کو معلوم ہیں مگر غور اور تفتیش کے بعد راجح یہ ہے کہ ترجمہ نہ خطاءً چھوڑا ہے اور نہ سہواً اور نہ اس ارادہ سے کہ دوسرے وقت کوئی ترجمہ مناسب مقام استنباط کر کے قائم کروں گا، بلکہ بالقصد ترجمہ ترک کیا ہے، اور یہی مقصود ہے اور اس ترک کی دو وجہ ہیں:

(اول) یہ کہ یہ باب اپنے سابق باب کے ساتھ مربوط ہو اور اس سے کسی قسم کا تعلق رکھتا ہو۔ جس کو حضرات علماء "کالفصل من الباب السابق" سے تعبیر فرماتے ہیں اور حضرات محدثین اپنی تالیفات میں ''باب منہ'' فرماجاتے ہیں، مگر یہ ملحوظ رہے کہ مؤلف وسیع الخیال کے نزدیک تعلق کا احاطہ بھی وسیع ہے۔ (دوسرے) یہ کہ بعض مقامات میں مؤلف بغرض تشحیذ اذہان اور ایقاظ طبائع ایسا کرتے ہیں، اور غرض یہ ہوتی ہے کہ اس حدیث سے ناظرین اہل فہم بھی کوئی حکم استنباط کریں، باقی یہ امر بدیہی ہے کہ کیف ما اتفق کسی حکم کا اخراج کافی نہ ہوگا بلکہ دو باتوں کا لحاظ ضروری ہے۔

اول مؤلف نے اس حدیث سے جو حکم یا احکام نکالے ہوں ان کے ماسوا ہونا چاہئے، دوسرے جن ابواب کے ذیل میں یہ باب بلاترجمہ مذکور ہے انہیں کے مناسب کوئی ترجمہ استخراج کیا جاوے، چونکہ یہ امر مؤلف کی شان اور طرز دونوں کے مناسب ہے اس لئے ہم کو بھی چاہئے کہ جب کوئی باب بلاترجمہ دیکھیں تو اول دیکھ لیں کہ باب سابق کے ساتھ اس کو کسی قسم کا تعلق ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو فبہا ترجمہ سابق اس کے لئے کافی ہے اور اگر مربوط نہیں تو ہر دو قید مذکورہ بالا پیش نظر رکھ کر ترجمہ جدید کی فکر ضروری ہے، احتمالات محضہ بعیدہ سے یہ امر بہمہ وجوہ مناسب اور مفید ہے، جس قدر ابواب بلاترجمہ مؤلف نے ذکر فرمائے ہیں باوجود کثرت سب انہیں معروضہ دو صورتوں میں منحصر معلوم ہوتے ہیں لیکن بعض مواقع میں تاویل صادق کی حاجت ضروری ہے، تقدیر سے اگر ایک دو باب تمام کتاب میں ایسے نظر

آوے کہ کسی صورت میں داخل نہ ہو سکے تو مقتضائے فہم وانصاف یہ ہے کہ ہم اس کو اپنے قصورفہم پر حمل کریں گے اور جس کو اس سے استنکاف ہو، غایۃ مافی الباب وہ کسی کے سہو وخطا پر محمول فرما کر تمام کتاب میں دو چار جگہ اپنا دل خوش کرلیں جو دفعیۂ چشم بد کے لئے بھی مناسب ہے، بالجملہ حالت مجبوری کو مستثنیٰ کر کے ایسے ابواب کو انہیں دوصورتوں میں داخل رکھا جاوے گو کسی قدر تکلیف بھی کہیں کرنا پڑے کیوں کہ یہ امر معلوم اور مسلم ہے کہ مؤلف رحمہ اللہ متعدد مواقع میں دور کی مشابہت اور مناسبت سے بھی اپنا مدعا ثابت کرنے سے دریغ نہیں کرتے۔

بعض ابواب ایسے بھی ہیں کہ وہاں دونوں احتمال مجتمع ہو جاتے ہیں یعنی باب سابق سے بھی ربط ہے اور جدید ترجمہ بھی بے تکلف مناسب ہے، یا تراجم جدیدہ متعددہ وہاں چسپاں معلوم ہوتے ہیں، سوایسے مواقع کے دیکھنے سے بھی یہ امر راجح معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف علام کو تکثیر فوائد بھی ترک ترجمہ پر باعث ہوتی ہے اور تحدید فائدہ کے اندیشہ سے کوئی ترجمہ معین نہیں فرماتے۔

کبھی باب سابق یا ابواب سابقہ میں کوئی خلجان یا اشکال ہوتا ہے، اس کے ازالہ کے لئے باب بلا ترجمہ ذکر کر کے ایسی حدیث بیان کرتے ہیں جس سے خلجان مذکور دفع ہو جاتا ہے، بعض جگہ کسی احتیاط یا کسی اندیشہ کی وجہ سے ترجمہ کی تصریح مناسب نہیں سمجھتے۔

(۱۲) مواقع کثیرہ میں باب کے ساتھ صرف ترجمہ مذکور ہے، مگر حدیث مسند کا ذکر نہیں، ہم ان کو تراجم مجردہ سے تعبیر کریں گے، ان کے متعلق بھی شراح محققین نے چند احتمال ذکر فرمائے ہیں اور جہاں ترجمہ مجردہ آتا ہے وہاں انہیں احتمالات سے کام لیتے ہیں مگر ہمارے نزدیک بعد غور ان میں تفصیل احق بالقبول نظر آتی ہے، اس لئے عرض ہے کہ تراجم مجردہ دو طرح کے ہیں: ایک تو وہ جن کے ماتحت گو حدیث مسند مذکور نہیں مگر ترجمہ کے ذیل

میں آیت یا حدیث یا کسی کا قول مذکور ہے، ان کا نام ہم تراجم مجردہ غیر محضہ رکھ لیتے ہیں اور اس کے نظائر کتاب میں بکثرت موجود ہیں، دوسرے وہ کہ محض ترجمہ منعقد کر کے اس کے بعد کچھ اور مذکور نہیں یعنی جیسے ترجمہ کے لئے حدیث مسند مذکور نہیں ایسے ہی ترجمہ کے ذیل میں بھی کوئی آیت یا حدیث یا اثر داخل نہیں، صرف دعوے کے سوا کوئی چیز موجود نہیں، ان کا نام ہم تراجم مجردہ محضہ مناسب سمجھتے ہیں اور اس کے نظائر بہت کم ہیں، قسم ثانی تراجم مجردہ محضہ میں کچھ ابواب ایسے بھی ہیں کہ ان میں مؤلف رحمہ اللہ نے نفس آیت کو ترجمہ بنایا ہے تو اب تراجم مجردہ کی تین صورتیں ہو گئیں۔

اول تراجم مجردہ غیر محضہ، دوسرے تراجم مجردہ محضہ، جن میں آیات کو ترجمہ بنایا ہے ان کا نام تراجم محضہ صوریہ مناسب ہے، تیسرے تراجم مجردہ محضہ جن میں مؤلف نے اپنے قول کو ترجمہ بنایا ہے ان کا نام تراجم محضہ حقیقیہ رکھ لیجئے، اس تفصیل کے بعد عرض ہے کہ قسم اول یعنی تراجم مجردہ غیر محضہ میں تو چونکہ آیت یا حدیث یا قول مسند قابل احتجاج کو ترجمہ کے ساتھ ذکر کیا ہے، جو کہ اثبات دعویٰ کے لئے بالکل کافی ہے تو ظاہر ہے کہ مؤلف کے ثبوت دعویٰ میں کوئی حالت منتظرہ باقی نہیں جس کی وجہ سے کسی دوسری دلیل کا لانا ضروری سمجھا جائے، دلائل مذکورہ پر مؤلف کا قناعت کرنا کسی طرح موجب خلجان نہیں ہو سکتا، ایسے ہی قسم ثانی یعنی تراجم محضہ صوریہ میں اگر ظاہر میں ترجمہ کے ساتھ کوئی دلیل مذکور نہیں مگر خود ترجمہ چونکہ آیت قرآنی ہے جو کہ دلیل فوق جمیع الادلۃ ہے تو ظاہر ہے کہ اس کو اپنے ثبوت میں کسی دلیل کی حاجت نہیں، ظاہر نظر میں محض ترجمہ نظر آتا ہے اور حقیقت میں وہ دعویٰ دلیلها نفسها کا مصداق ہے، اس قسم کے تراجم کا حال بھی بے تکلف اور بطریق اولیٰ وہی ہونا چاہئے جو کہ قسم اول کا مذکور ہوا، ان دونوں قسموں میں مؤلف کے دعویٰ کو بلا دلیل خیال کرنا دعویٰ مخالف دلیل ہے۔

باقی یہ امر کہ ان دونوں قسموں میں مؤلف حدیث مسند حسب عادت مستمرہ کیوں نہیں لائے ،صرف آیت وغیرہ پر قناعت کیوں کی؟ سواس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ شرائط مؤلف کے مطابق کوئی حدیث ایسی نہیں ملی یا حدیث ایسی موجود ہے مگر چونکہ دوسرے موقع میں مذکور ہے اس لئے بوجہ لزوم تکرار یہاں ذکر نہیں کرتے یا تمرین اور تشحیذ منظور ہے۔

اب باقی رہی تیسری صورت یعنی تراجم محضہ حقیقیہ کہ نہ ان کے ساتھ کوئی دلیل مذکور ہے اور نہ خود حجت اور دلیل شمار ہوسکتی ہیں اور اس لئے وہ محض دعویٰ بلا دلیل نظر آتے ہیں، سو ان کے متعلق یہ عرض ہے کہ مکرر ورق گردانی کے بعد بھی ایسے تراجم ہم کو بہت کم ملے جن کا عدد دس تک بھی نہیں پہنچتا اور ہمارے قصور نظر کے احتمال اور اختلاف نسخ کی بنا پر غایۃ مافی الباب اس عدد میں قدرے زیادتی بھی ممکن ہے،سوان تراجم قلیلہ میں اکثر تو ایسے ہیں کہ باب سابق میں یالاحق میں ان کے مطابق صریح حدیث مسند مذکور ہے،کل دو یا تین باب ایسے ہیں کہ گوان کے آس پاس کے ابواب میں بھی حدیث مطابق نظر نہیں آتی مگر ابواب بعیدہ میں ان کے مطابق حدیث موجود ہے ،ان سب باتوں پر نظر ڈالنے کے بعد راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ مؤلف نے ان مواقع میں بھی تراجم محضہ پر بالقصد قناعت کی ہے اور بوجہ احتراز عن التکرار یا بغرض تشحیذ اذہان یا بہر دو وجہ ان احادیث کو اثبات مدعا کے لئے کافی سمجھا جو ابواب متصلہ یا بعیدہ میں مذکور ہیں۔

استاذ محترم حضرت مولانا مفتی عبداللہ صاحب مظاہری فرماتے ہیں:

بنیادی طور پر تراجم بخاری کی تین قسمیں ہیں: (۱)ابواب مجردہ (۲)ابواب غیر مجردہ (۳)ابواب بلاترجمہ۔

پھر ابواب مجردہ کی دو قسمیں ہیں:(۱) مجردہ محضہ (۲) مجردہ غیر محضہ۔

پھر مجردہ محضہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) مجردہ محضہ صوریہ (۲) مجردہ محضہ حقیقیہ۔

ابواب غیر مجردہ: یہ وہ تراجم ہیں جن کے تحت احادیث مسندہ مرفوعہ مذکور ہوں۔

ابواب مجردہ غیر محضہ: یہ وہ تراجم ہیں جن کے تحت کوئی حدیث مسند مرفوع تو مذکور نہ ہو؛ البتہ کوئی آیت کریمہ یا حدیث غیر مسند یا کوئی اثر یا قول سلف درج ہو جو اثبات مدعی کے لیے کافی ہوتا ہے، مثلا باب الریاء في الصدقة (صحیح البخاری:۱/۱۸۹) میں آیت کریمہ: یأیها الذین آمنوا لا تبطلوا صدقاتکم بالمن والأذی، اور باب استواء الظهر فی الرکوع. (صحیح البخاری:۱/۱۰۹) میں حدیث غیر مسند ہے: قال أبو حمید في أصحابه: رکع النبي صلی الله علیه وسلم ثم هصر ظهره، اور باب صلاة الطالب والمطلوب راکبا راجلا (صحیح البخاری:۱/۱۲۹) میں قول اوزاعیؒ: کذلك الأمر عندنا إذا تخوف الفوت مذکور ہے۔

ابواب غیر مجردہ لانے کی وجوہ:

(۱) مذکورہ مسئلہ کے مطابق مصنفؒ کے پاس کوئی مسند مرفوع روایت ان کی شرط کے مطابق نہیں ہوتی ہے۔

(۲) یا وہ روایت کسی دوسرے موقع پر مذکور ہوتی ہے اس لیے تکرار سے احتراز کرتے ہوئے اس کو یہاں ذکر نہیں کرتے ہیں۔

(۳) اس سے تشحیذ اذہان مقصود ہوتا ہے۔

(۴) مشہور یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے ترجمہ کے موافق تفتیش حدیث کی فرصت نہیں پائی اس لیے کسی مرفوع مسند روایت کو باب کے تحت ذکر نہیں فرمایا۔

(الابواب والتراجم:۱/۵۹، مقدمہ ماینفع الناس فی شرح قال بعض الناس: ص/۴۰)

ابواب مجردہ محضہ صوریہ: یہ وہ تراجم ہیں جن کے تحت نہ کوئی حدیث مسند مرفوع،

نہ کوئی آیت قرآنی، نہ حدیث غیر مسند، نہ قول سلف مذکور ہوتا ہے، البتہ خود ترجمۃ الباب ہی کسی آیت یا حدیث یا قول سلف پر مشتمل ہوتا ہے، مثلا باب قوله وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن الخ۔ (صحیح البخاری:۱/۴۶۵) اس طرح کا عمل کرنے کی چند وجوہات ہیں: (۱) تکرار سے احتراز (۲) کسی حدیث صحیح کا بخاری کی شرط پر نہ ہونا (۳) تشحیذ اذہان۔

ابواب مجردہ محضہ حقیقیہ: یہ وہ تراجم ہیں جن میں مصنفؒ اپنی ذاتی عبارت کو ترجمہ بناتے ہیں اس کے بعد مسند، غیر مسند حدیث، یا آیت قرآنی یا اثر میں سے کسی کو بھی نہیں لاتے ہیں جس کی بنا پر وہ تراجم دعوی بلا دلیل نظر آتے ہیں، یا تو یہ عمل تکرار سے احتراز کی وجہ سے ہے، یا اس سے امتحان مقصود ہوتا ہے، گویا کہ امام بخاریؒ قارئ بخاری کو محدث بنانا چاہتے ہیں کہ بتلایئے مذکور فی الباب مسئلہ کس حدیث سے مستنبط ہے؟ (الابواب والتراجم للشیخ زکریا:۱/۵۹، تقاریر شیخ الہند الابواب والتراجم: ص/۱۰-۱۳، مقدمہ ماینفع الناس فی شرح قال بعض الناس: ص/۳۸-۴۱)

باب بلا ترجمہ مع وجوہ ایراد

ایسے ابواب پوری بخاری شریف میں تقریبا ۶۳ ہیں اور سب سے پہلا باب بلا ترجمہ کتاب الایمان ص/۷ پر ہے۔ (الابواب والتراجم:۱/۶۵-۶۶)

(۱) بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ ناقلین کا سہو ہے، حضرت امامؒ نے تو ترجمۃ الباب لکھا تھا لیکن ناقلین سے سہوا ترک ہوگیا۔ (فتح الباری:۶/۶۹۵)

(۲) حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں کہ ایسا باب سابق باب کا تتمہ ہوتا ہے، آئندہ آنے والا مضمون نہ تو سابق باب سے بالکلیہ متحد ہے نہ بالکل مغایر ہے، بلکہ من وجہ

سابق باب سے متعلق ہے، اس لیے ترجمۃ الباب کی ضرورت نہیں ہے، اور من وجہ مغایر ہے اس لیے لفظ 'باب' بطور علامت لکھ دیا گیا، یہی قول راجح ہے اور اکثر شراح نے اسی کو اختیار فرمایا ہے۔ (البخاری بشرح الکرمانی: ۱/۱۰۳، فتح الباری: ۱/۸۷، عمدۃ القاری: ۱/۳۱۷، ارشاد الساری: ۱/۱۶۸، مقدمہ لامع: ۱/۹۴-۹۵، الابواب والتراجم لشیخ الہند: ص/۱۰، مقدمہ فیض الباری: ص/۳۷)

(۳) حضرت امامؒ ترجمہ چھوڑ کر طلباء کا امتحان اور ان کے ذہن کی تمرین کرانا چاہتے ہیں کہ از خود حدیث مذکور سے کوئی مناسب مسئلہ اخذ کر کے ترجمۃ الباب میں قائم کریں، شاہ صاحبؒ نے شیخ الہندؒ کے حوالہ سے اس کو ذکر فرمایا ہے۔

(مقدمہ فیض الباری: ص/۳۷)

قرآن کریم کے متعلق امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا اجتہادی منہج

کتاب اللہ کی تعریف:

کتاب اللہ کا مصداق کیا ہے، اس میں امت مسلمہ کا کوئی اختلاف نہیں ہے؛ لیکن جہاں تک اس کی تعریف کا تعلق ہے، اس میں اصولیین نے اپنے اپنے علم وبصیرت کی رو سے مختلف تعبیرات اختیار کی ہیں:

امام بزدوی نے کتاب اللہ کی حسب ذیل تعریف کی ہے: اما الكتاب فالقرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم، المكتوب فى المصاحف، المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم نقلا متواترا بلا شبهة. (کشف بزدوی: ۱/۲۱)

الكتاب هو القرآن المنزل. آمدی نے اس تعریف کو اقرب کہا ہے۔

الکتاب القرآن وھو الکلام المنزل للاعجاز بسورة منه. یہ تعریف ابن حاجب نے کی ہے۔(مختصر، ج:۲،ص:۸۰)

ھو کلام اللہ المنزل علی محمد صلی اللہ علیہ وسلم المتلو المتواتر. شوکانی نے اس تعریف کو سب سے بہتر کہا ہے۔

لفظ قرآن کا اطلاق جس طرح کلام مقروء اور کلام لفظی پر ہوتا ہے، اسی طرح اس کلام ازلی اور کلام نفسی پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، جو غیر مخلوق اور قدیم ہے؛(توضیح وتلویح:۱/ ۲۷،۲۸) لیکن ایک اصولی کی نظر میں احکام کا مدار چوں کہ کلام لفظی پر ہوتا ہے کلام نفسی پر نہیں، اسی لئے کتاب یا قرآن کے الفاظ کلام لفظی کے لئے بولے جاتے ہیں کلام نفسی کے لئے نہیں اور اسی لئے قرآن کریم کی تعریف میں "المنزل علی رسول اللہ" کی قید کا مقصد اس کلام ازلی وکلام نفسی کو خارج کرنا ہے۔(آمدی، ج:۱،ص:۸۲،توضیح وتلویح، ج:۱،ص:۲۸)

"المکتوب فی المصاحف" کی قید سے اس حصہ کو خارج کرنا مقصود ہے جس کی تلاوت منسوخ ہوچکی ہے، لیکن حکم باقی ہے، مثلاً الشیخ والشیخوخة اذا زنیا فارجموھما ألبتة نکالا من اللہ.(کشف بزدوی،۱/۲۱)

ان تعریفات میں الفاظ کا اختلاف اور قیود کی کمی وبیشی صرف مناسبت، کفایت اور حسن تعبیر پر ہے، نتیجہ میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

علامہ جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے مشہور کو بھی متواتر کی ایک قسم شمار کیا ہے اور اس قول کی بناء پر "بلا شبھة" کی قید سے مشہور قراءات خارج ہوجائے گی اور اگر مشہور، متواتر کی قسم نہ ہوتو اس صورت میں "بلاشبھة" صرف نقلا متواترا کی تاکید ہوگا۔(کشف بزدوی:۱/۲۱)

صاحب تلویح کہتے ہیں کہ "بلاشبھة" کی قید کا مقصد یہ ہے کہ سورۂ نمل کے سوا باقی

مقامات سے تسمیہ قرآن ہونے سے خارج ہو جائے، ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ قید زائد ہے، چوں کہ مقصود اس کے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ (تلویح:۱/ ۲۷)

امام بزدوی نے کتاب کی جو تعریف کی ہے اس میں تین قیود خاص ہیں: المنزل علی رسو ل اللّٰه ،المکتو ب في المصاحف اور المنقول عن النبی صلی الله علیه و سلم نقلا متواترا بلاشبهة.

علامہ ابن الہمام نے اللفظ العربی کی قید بھی لگائی ہے اور علامہ شوکانی نے کلام الله اور المتلو کی قیود بھی نقل کی ہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح بخاری کے احکام کو کتاب وسنت کے دلائل سے آراستہ کیا ہے، ساتھ میں صحابۂ کرام اور بعد کے ائمہ کے اقوال بھی نقل کئے ہیں؛ البتہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کتاب اللہ کو سنت پر مقدم کرتے ہیں اور سنت کو کتاب اللہ کے تابع قرار دیتے ہیں، جب کہ بعض محدثین سنت کو کتاب اللہ پر بطور قاضی (فیصل) قرار دیتے ہیں، چنانچہ بخاری شریف میں عنوان قائم کرتے ہیں "باب فضل القرآن علی سائر الکلام". (قبل حدیث:۵۰۲۰)

اور بھی دیگر کئی مواقع کا مطالعہ بتاتا ہے کہ آپ کتاب اللہ کو شریعت کا مصدر اول قرار دیتے ہیں اور یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ آپ رحمۃ اللہ علیہ کتاب اللہ اور اس سے متعلق مسائل واحکام کا بھی بہت زیادہ اہتمام سے ذکر فرماتے ہیں، جو اور دیگر کتب حدیث میں نظر نہیں آتا ہے۔

امام دارمی رحمۃ اللہ علیہ سے ایک حدیث کے بارے میں دریافت کیا گیا اور عرض کیا گیا کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تو اس کو صحیح قرار دیا ہے، امام دارمی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا:

محمد بن اسماعیل مجھ سے زیادہ صاحب نظر ہیں، وہ لوگوں میں سب سے زیادہ عقل مند ہیں، اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک کے ذریعہ جن اوامر ونواہی کو ذکر فرمایا ہے ان کو قرآنی مأخذ سے سمجھا، انہوں نے قرآن پڑھا تو قلب ونگاہ اور کان سب کو مشغول کر دیا، اس کی مثالوں کے بارے میں خوب تفکر وتدبر کیا اور حرام وحلال کا علم حاصل کیا۔ (مقدمہ فتح الباری، ص: ۴۸۴-۴۸۵)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے کاتب محمد ابو حاتم فرماتے ہیں کہ میں نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ مجھے کسی ایسی چیز کا علم نہیں ہے، جس کی ضرورت ہو اور وہ قرآن وسنت میں موجود نہ ہو۔

چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ''میں نے دریافت کیا کہ کیا اس کو جاننا ممکن ہے؟ فرمایا: ہاں! کتاب اللہ کے بارے میں تدبر وتفکر کرنے، اس کی آیات کے مدلولات ومحامل کو سمجھنے اور اس کی گہرائیوں اور پنہائیوں کا ادراک کرنے میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کو ایک خاص امتیاز حاصل ہے، اس کی سب سے واضح دلیل وہ آیات کریمہ ہیں، جو صحیح بخاری کے تراجم ابواب میں پھیلی ہوئی ہیں، جن سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بہت سے معانی مستنبط کئے ہیں، اور بہت سے نکات اور باریکیوں کی جانب اشارہ فرمایا ہے، جو بھی صحیح بخاری کے ابواب وتراجم کا غور وفکر اور باریک بینی کے ساتھ مطالعہ کرے گا اس کے سامنے یہ بات خود بخود منکشف ہو جائے گی۔'' (آفتاب بخاری ص: ۸۳، ۸۴)

علامہ مبارک پوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ومن عاداته فى استنباط المسائل الفقهية ؛ بل فى الصحيح كله ، انه يذكر اولا : آيات القرآن الكريم، ثم الحديث المرفوع، أو آثار الصحابة، أو فتاوى علماء التابعين. وهذه الأمور لابد منها للمجتهد. (سیرۃ الامام البخاری للمبارک فوری، ص: ۴۱۹)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے پوری کتاب میں اس بات کا التزام رکھا ہے کہ اس میں صرف احادیث صحیحہ لائے، جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، اس کے ساتھ انہوں نے فقہی مسائل اور حکیمانہ نکتوں کا بھی لحاظ رکھا ہے، چنانچہ متون احادیث سے بہت سے معانی استنباط فرماتے ہیں، جو مناسب طریقے سے پوری کتاب میں موجود ہیں، اسی طرح آیات احکام کی طرف بھی پوری توجہ رکھی، یہ اوراس سے بھی عجیب وغریب معانی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری کی اصل غرض احادیث کے ذخیرہ میں سے صحیح و مستفیض اور متصل کا انتخاب ہے اور فقہ وسیرت اور تفسیر کا بھی استنباط کیا ہے اور اخذ حدیث میں جو شرط انہوں نے مقرر کی تھی وہ بدرجۂ کمال پوری کی ہے۔

(حجۃ اللہ البالغہ:۱/۱۵)

اس سے معلوم ہوا کہ امام موصوف کا مقصود اعظم اپنی الجامع الصحیح میں طرق استنباط ہے، اسی لئے "فقه البخاری فی تراجمه" کہا گیا ہے، بخاری کا سارا کمال ان کے تراجم ابواب میں ہے۔ (لامع ص:۲۴، آفتاب بخاری، ص:۱۷۳)

قال المباركفوري: وهو (البخاري) في استنباطه للمسائل يتّبع اسلوباً حسناً جداً، وهو انه اول ما يستدل، يستدل بالآيات القرآنية، يراعي قبل كل شيئى التطبيق والتوفيق بين الآية والحديث، وفي طيّه تفسير الآية بالحديث او الحديث بالآية، وله اسلوب لطيف ودقيق في الاستدلال، حتى ان كثيرا من غير العارفين يقعون في حيرة، ويجعلونه هدفاً لطعنهم واعتراضهم.

(سیرۃ الامام البخاری للمبارکفوری:۱۸۹)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمۃ الباب میں آیت کریمہ کے ساتھ اپنا یا دوسرے کا قول

نقل کرتے ہیں اور پھر احادیث پیش کرتے ہیں:

جیسے آیت کریمہ: الحج اشهر معلومات میں آیت کریمہ کے بعد حضرت عبداللہ بن عمر اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اقوال نقل کئے ہیں۔ (کتاب الحج قبل حدیث ۱۵۶۰) اور باب الجزية والموادعة میں قاتلوا الذين لايؤمنون الخ (التوبہ:۲۹) میں آیت کریمہ کے ساتھ ابن عیینہ کا قول نقل کیا۔ (کتاب الجزیہ قبل حدیث ۳۱۵۶) اور باب وكلوا واشربوا الخ.. (کتاب التفسیر قبل حدیث ۴۵۰۹) اور باب قول الله تعالیٰ لاتدخلوا بيوت النبي الخ (کتاب اخبار الآحاد قبل حدیث ۷۲۶۲) میں تفسیر کرتے ہوئے اپنا قول نقل کیا ہے۔

کبھی آیت کو ترجمۃ الباب کے طور پر ذکر کرتے ہیں؛ اور اس کے ساتھ ترجمہ میں کوئی بات نقل نہیں فرماتے ہیں:

البتہ اس کے بعد احادیث ذکر کرتے ہیں، جیسے باب قول الله تعالیٰ: يا ايها الذين اٰمنوا لاتأكلوا الربوا الخ.. (کتاب البیوع قبل حدیث ۲۰۸۳) اور باب قول الله تعالیٰ ان يُصّالحا بينهما صلحا (کتاب الصلح قبل حدیث ۲۶۹۴) اہل کوفہ؛ عاصم، حمزہ اور کسائی کی قراءت میں "يُصْلِحا" ہے اور باقی قراء نے "يَصَّالَحا" پڑھا ہے، اور باب "ومن يقتل مؤمنا متعمدا "الخ (کتاب التفسیر قبل حدیث ۴۵۹۰)۔ اس طرح کی مثالیں کتاب التفسیر میں بہت زیادہ ہیں۔

کبھی صرف آیت سے ترجمہ قائم کرتے ہیں اور اس کے ماتحت احادیث ذکر نہیں کرتے ہیں:

باب من استأجر اجيرا (کتاب الاجارۃ بعد حدیث ۲۲۶۶) اور باب قول الله تعالیٰ وابتلوا اليتمى الخ. (کتاب الوصایا بعد حدیث ۲۷۶۳) اور باب قول الله تعالیٰ ومن لم يستطع منكم طولاً الخ.. (كتاب المحاربين من اهل الكفر والردة بعدحدیث ۶۸۳۶)

آیات کوسند بناتے ہوئے احکام کا استنباط کرنا:

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کئی احکام شرعیہ کوآیات کی روشنی میں پیش کیا ہے؛اس کی مختلف شکلیں اپنائی ہیں،احکام سے استدلال کے لئے کثرت سے آپ نے آیات کو بطور استناد پیش کیا ہے،قریب قریب پچاس سے زیادہ مقامات پرآپ نے ایسا کیا ہے،میں صرف چندکی کتاب اورحدیث نمبرکا حوالہ دینا کافی سمجھتا ہوں:(۱) کتاب الایمان قبل حدیث ۲٦(۲) کتاب مواقیت الصلاۃ قبل حدیث ٥٦٤(۳) کتاب الزکوۃ بعد حدیث ۱٤٤٤(۳) کتاب الحج قبل حدیث ۱٥۸۸.

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کئی مواضع میں آیات سے استدلال کرتے ہوئے اس سے ترجمہ قائم کیا ہے:(۱) کتاب الجنائز قبل حدیث ۱۳٦۹ (۲) کتاب الشهادات بعد حدیث ۲٦۳۷.

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا قرآن کریم سے جو شغف وتعلق تھا اس کا اظہار انہوں نے اس طرح کیا ہے کہ اپنی صحیح میں کتاب التفسیر کے عنوان سے مستقل کتاب قائم کی اوراس کو سورتوں کی ترتیب پر مرتب کیا،اس میں وہ احادیث بھی لائے جو اس سورت سے متعلق تھیں یا جوآیات کی شرح (کتاب اللباس قبل حدیث ٥۷۸۳)، شان نزول؛وقت نزول (کتاب التفسیر حدیث ٤٦۰٦) بیان نسخ یا اس سے کسی بھی درجہ میں متعلق ہو(کتاب الکفالۃ حدیث ۲۲۹٤)،اس سلسلہ میں صحابۂ کرام یا تابعین سے جو مروی تھا اس کو بھی نقل کردیا اور ہر سورت کے شروع میں احادیث ذکرکرنے سے پہلے اس سورت کے بعض مشکل،مبہم اورغریب الفاظ کے معانی بھی بیان کئے ہیں،کبھی علمائے لغت یا تفسیر میں سے کسی کی طرف اقوال کو منسوب کرتے ہیں اور کبھی بغیر نسبت کے بھی نقل کیا ہے۔

مثال کے طور پرسورتوں کی ابتداء میں تفسیری نکات کا ذکرکرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قـال البـخـارى:سورة آل عمران: تُقَيٰةً [آية٢٨] وتَـقِيَّةٌ: واحد، صِرٌّ [١١٧] : بـرْد، شَـفـا حُـفْرَةٍ [١٠٣]: مثـل شَـفـا الـرَّكِيَّةِ، وهـو حرفُها، تُبَوِّئُ[١٢١] : تتـخذ مـعسـكـراً، الـمسوّم: الذي له سيماءٌ بعلامة او بصوفة او بما كان، رِبِّيُّوْنَ [١٤٦]: الـجـميـع، والـواحد: رِبِّيٌّ، تَحُسُّوْنَهُمْ [١٥٢]: تستـأصـلـونهم قتلاً، غُزًّى [١٥٦]: واحدها غازٍ، سَنَكْتُبُ ما قَالُوا [١٨١]: سنحفظ، نُزُلاً[١٩٨]: ثواباً، ويجوز: ومُنْزَلٌ مـن عـنـد اللّٰه ، كقولك: انزلتُه، وقال مجاهد: وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ [١٤]: الْمُطَهَّمَةُ الـحِسَـانُ، وقـال ابن جُبير: وَحَصُوْراً [٣٩]: لا يـأتـي الـنسـاء، وقال عكرمة: مِنْ فَوْرِهِمْ [١٢٥]: مـن غـضبهـم يـوم بـدر، وقال مجاهد: يُخْرِجُ الحَيَّ [الانعام:٩٥]: الـنُّطفة تَخرُجُ مَيِّتة، ويُخرج منها الحي، والإِبْكَر [٤١]: اول الـفجر، العشي: مَيْلُ الشمس –أُراه– الى ان تَغرُب. (کتاب التفسیر بعد حدیث ۴۵۴۶)

مثـال آخـر: قـال البـخـاري: سـورـة لـم يكن، بسم اللّٰه الرحمن الرحيم، مُـنْـفَـكِّـيْـنَ [١]: زائـلـيـن، قَيِّـمَةٌ [٣] الـقائمة، دِيْنُ الْقَيِّمَةِ [٥]: أضاف الدِّين الى المؤنث. (كتاب التفسيربعد حديث ٤٩٤٩)

کبھی لفظ ''یعنی'' وغیرہ کا اضافہ کر کے آیات کو سمجھاتے ہیں:

مثلاً وسئل القرية (یوسف:۸۲) واسأل العير يعنى اهل القرية واهل العير (کتاب احادیث الانبیاء بعد حدیث ۳۴۱۱) اس تفسیر میں ابوعبیدہ کی متابعت کی ہے (فتح الباری:۶/۴۴۹)

اسی طرح مشکل اور مجمل کلمات کو بھی بیان کرتے ہیں، جن کی تفصیل اصول فقہ کے مباحث کے ضمن میں ہوگی۔

قرآن کریم کے متعلقات (علوم القرآن) سے بحث

قراءت متواترہ وشاذہ

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قرآن شریف صرف وہ ہے جو بطریق تواتر منقول ہے اور جو بطریق شاذ یا آحاد منقول ہے وہ قرآن شریف نہیں۔ (الاتقان:۱/۷۷)

البتہ یہ بات بحث طلب ہے کہ قرآن کی کونسی قرائتیں متواتر ہیں اور کونسی شاذ، اصولیین کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ قراءت عشرہ متواتر ہیں اور باقی شاذ،اور فقہاء میں سے بعض حضرات اصولیین سے متفق ہیں،لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک قراءت سبعہ متواتر ہیں اور باقی شاذ ، البتہ زرکشی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ قراءت سبعہ اپنے ائمہ سے تو بلا شبہ متواتر ہیں؛مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا تواتر محل نظر ہے۔ (الاتقان:۱/۸۰)

حقیقت یہ ہے کہ قراءت کے تواتر اور شذوذ کے بارے میں اصولیین یا فقہاء کے مقابلہ میں اصحاب فن یعنی قراء کی بات زیادہ معتبر ہونی چاہئے ،اسی لئے علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلہ میں علامہ جزری کی بات کو سب سے اچھا کہا ہے۔

علامہ جزری نے قراءت کے تواتر کے لئے تین شرائط مقرر کئے ہیں: عربیت سے موافقت ، خط مصحف عثمانی سے موافقت اور سند کی صحت ،اور جس قراءت میں ان میں سے کوئی ایک شرط بھی مفقود ہو؛ علامہ جزری اسے ضعیف اور شاذ کہتے ہیں،خواہ وہ ائمہ سبعہ سے منقول ہو یا ان سے بھی بڑے کسی آدمی سے ،علامہ جزری نے اسے سلف اور خلف میں سے محققین کا مسلک قرار دیا ہے۔ (الاتقان:۱/۷۵)

قراءت شاذہ کا قرآن نہ ہونا متفق علیہ ہے،البتہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اسے ظنی حجت مانتے ہیں۔ (آمدی:۱/۸۳)

بقول امام الحرمین امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ظاہر مذہب یہی ہے۔ لیکن ابن السبکی لکھتے ہیں کہ شوافع کا صحیح مذہب یہ ہے کہ قراءت شاذہ چوں کہ خبر کے مرتبہ میں آجاتی ہے، اس لئے اس سے احتجاج درست ہے۔(جمع :۱/۲۳۱)اسی لئے سارق کے بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت میں چوں کہ فاقطعوا ایمانھما ہے، اس لئے بہت سے شوافع اس سے قطع یمین پر احتجاج کرتے ہیں اور صوم کفارۂ یمین میں تتابع کو اس لئے ضروری قرار نہیں دیتے کہ متتابعات کی قراءت منسوخ ہے۔ (محلی شرح جمع ،ج:۱،ص:۲۳۲)

واضح رہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی اسی متتابعات کی قراءت کی وجہ سے احناف صوم کفارۂ یمین میں تتابع کو ضروری قرار دیتے ہیں، احناف یہ کہتے ہیں کہ یہ قراءت نہ تو قرآن ہے، اور نہ صرف ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا مذہب، بلکہ یہ بمنزلۂ خبر کے ہے اور خبر بھی چوں کہ مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، اس لئے اس کا لحاظ ہوگا، گویا احناف کے نزدیک تردد اس میں نہیں کہ یہ خبر ہے یا نہیں، بلکہ تردد اس میں ہے کہ یہ قرآن ہے یا خبر، اور جب قرآن نہیں تو اس کا خبر ہونا متعین ہوگیا۔(کشف، منار:۱/۱۳)

اس موقع پر اتنی بات اور واضح ہوجانی مناسب ہے کہ قضاء رمضان کے بارے میں بھی حضرت ابی کی قراءت میں متتابعات کی زیادتی ہے، لیکن چوں کہ یہ مشہور نہیں بلکہ آحاد ہے، اور آحاد سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں، اس لئے احناف نے اس کا لحاظ نہیں کیا اور قضاء رمضان میں تتابع کو ضروری قرار نہیں دیا۔(کشف، منار:۱۲)

مختلف قراءات جن سے مجتہدین کے استنباط میں تبدیلی ہوتی ہے:

اس کو، نیز ناسخ و منسوخ کی بحث کو بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب میں

خاص ذکر کیا، اگر چہ اس کا ذکر احادیث کے ضمن میں کیا ہے، اختلاف قراءات، ناسخ ومنسوخ، لغۃ القرآن اور اسباب نزول کا استنباطِ احکام میں بڑا دخل ہے، لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مجتہد کو اشارہ کیا کہ وہ استخراج مسائل کے وقت ان ابحاث کو بھی پیش نظر رکھے۔

قراءات کا ذکر:

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کسی جگہ قراءت واحدہ اور کسی جگہ قراءات متعددہ کو ذکر کیا ہے، جس سے معنی اور حکم کا اختلاف مرتب ہوتا ہے۔

قراءات صحیحہ (جس کے مقابلہ میں دوسری قراءت ذکر نہیں کی) کی مثال:

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: في الحرام يُكفَّر، وقال ابن عباس: لقد كان لكم فى رسول الله اِسُوَةٌ حَسَنَةٌ . عاصم کی قراءت میں اُسوۃ ہے، اور باقی حضرات کی قراءات میں اِسوۃ ہے۔ (کتاب الاقناع ۲/۳۶-۷-کتاب التفسیر حدیث ۴۹۱۱) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری جگہ (حدیث ۱۱۰۱) اُسوۃ کا لفظ ذکر کیا ہے۔

(۲) باب قوله ماننسخ من آية او نَنُسَأُهَا (كتاب التفسير قبل حديث ٤٤٨١)
نَنُسَأها ابن کثیر مکی اور ابوعمرو بصری کی قراءت ہے، باقی حضرات نے نُنسِها پڑھا ہے، ننسأها مؤخر کرنے کے معنی میں ہے اور ننسها نسیان (بھول) سے ہے۔

(فتح الباری: ۸/۱۶۸)

(۳) کتاب الزکوۃ حدیث ۱۴۱۹ سے پہلے آیت لا بيعَ فيه ولا خلةَ ولا شفاعةَ نصب کے ساتھ بلا تنوین کے ابن کثیر اور ابوعمرو کی قراءت ہے اور باقی حضرات نے لا بيعٌ ولا خلةٌ ولا شفاعةٌ رفع اور تنوین کے ساتھ پڑھا ہے، فتح الباری میں ضمہ کے ساتھ ہے اور نسخہ یونینیة وغیرہ میں فتحہ کے ساتھ ہے۔

(۴) اور اسی طرح لَمستم (بالفتح) حمزہ اور کسائی کی قراء ت میں اور لـٰمستم (بالمد) باقی قراء حضرات کی قراءات میں ہے۔ (کتاب التفسیر قبل حدیث ۴۶۰۷)

کچھ وہ مثالیں بھی ہیں جن میں دونوں قراءات صحیح ہونے کے ساتھ معنی میں ایک دوسرے کے مقابل ہیں، اس اختلاف معنی کو واضح کرتے ہوئے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ دونوں کو ذکر کرتے ہیں جیسے:

(۱) سورۂ نور میں فَرَّضْناها اور فَرَضْناها دونوں کو نقل کیا ہے، فَرَّضْناها: انزلنا فیها فرائض مختلفة، ومن قرأ "فَرَضْناها" یقول فَرَضْنا علیكم وعلی من بعدكم. (کتاب التفسیر قبل حدیث ۴۷۴۵)

(۲) وقرأ اعمش وعاصم (فَعَدَلَكَ) بالتخفيف وقرأ ه اهل الحجاز بالتشديد، وأرادَ مُعتدِل الخَلْقِ. (کتاب التفسیر قبل حدیث ۴۹۳۸) عاصم، حمزہ اور کسائی وغیرہ کوفیین کی قراءت بالتخفیف ہے اور باقی حضرات تشدید کے ساتھ پڑھتے ہیں۔

(الاقناع: ۲/ ۸۰۶)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کچھ قراءات شاذہ کو دوسری قراءات کے ساتھ نقل کیا ہے اور کبھی صرف شاذہ کو بھی نقل کیا ہے، جیسے:

(۱) قال البخاري: عن ابي اسحاق انه سمع رجلا سأل الاسود: فهل من مُدَّكر، او مذَّكر، فقال: سمعت عبدالله يقرؤها فهل من مدّكر، قال: وسمعت النبى صلى الله عليه وسلم، يقرؤ ها "فهل من مدَّكر" دالًا. (حدیث: ۴۸۷۱)

اس میں مذّکر کا لفظ شاذ ہے، قتادہ اور بعض سلف سے منقول ہے، لیکن قراءت سبعہ میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب کے ماتحت حدیث ابن عباس ذکر کی، جس میں نہیں ہے۔ (فتح الباری: ۸/ ۶۱۸)

(۲) قـرائة الـعـامة "يطيقونه" وهو اكثر. (کتاب التفسیر قبل حدیث ۴۵۰۵)
"يُطَوَّقُونه" اور یہ قراءت شاذہ ہے۔

(۳) الا انهم يثنوني صدورهم (حدیث ۴۶۸۱) ترجمۃ الباب میں يَثْنُوُن قراءت متواترہ ذکر کی ہے اور حدیث باب میں يَثْنَوُنِي قراءت شاذہ نقل کی ہے۔

(۴) فُـزِّع عـن قـلـوبهم (حدیث ۴۷۰۱) اولا نقل کیا ہے اور حدیث کے اخیر میں فُرِّغ نقل کیا ہے، کچھ نسخوں میں فزع لکھا ہے، جو صحیح نہیں ہے۔ (فتح الباری ۱۳/ ۴۵۹) اور یہ قراءت شاذہ ہے، اسی طرح ومـاخـلـق الـذكر والانثى کی جگہ علقمہ کی قراءت والـذَّكَرِ والانثىٰ. (حدیث ۴۹۴۴) اور وتَبَّ کی جگہ وقد تبَّ (۴۹۷۱) اور وكان ورائهم کی جگہ ابن عباس کی قراءت "وكـان امامهم" (حدیث ۴۷۲۶) اور ليس عـلـيـكـم جناح ان تبتغوا فـضلا من ربكم کے ساتھ "في مواسم الحج" کا اضافہ کیا (حدیث: ۲۰۹۸) اور الحی القيوم کی جگہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی قراءت الحي القيام (قبل حدیث ۴۹۲۰) نقل کی ہے، یہ سب قراءات شاذہ ہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی اشارہ کیا ہے کہ صحابہ کرام کا آپس میں قراءت کا اختلاف ہوتا تھا اور یہ نسخ کا علم نہ ہونے کی وجہ سے تھا۔ (حدیث ۴۴۸۱)

ناسخ ومنسوخ ذکر کرنے کا اہتمام:

قرآن کریم کے ساتھ شغف کی وجہ سے آپ نے ان احادیث وآثار کا بھی خصوصی طور پر ذکر کیا ہے، جو آیات کے ناسخ ومنسوخ کو واضح کرتی ہیں، اصولیین نے نسخ کی مختلف اقسام ذکر کی ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے عموماً ان تمام کو ذکر کیا ہے۔

نسخ کی مختلف صورتیں:

کتب اصول میں نسخ کی جو تفصیلات ملتی ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ نسخ کی حسب ذیل صورتیں ہوسکتی ہیں، اگر چہ ان کو مزید پھیلایا جائے تو کچھ مزید صورتیں بھی نکل سکتی ہیں:

(۱) کتاب کا کتاب سے نسخ۔

(۲) سنت کا سنت سے نسخ۔ (متواترہ کا متواترہ سے، آحاد کا آحاد سے، متواترہ کا آحاد سے اور آحاد کا متواترہ سے)

(۳) سنت کا کتاب سے نسخ۔ (۴) کتاب کا سنت سے نسخ۔

(۵) کتاب وسنت کا اجماع سے نسخ۔ (۶) اجماع کا اجماع سے نسخ۔

(۷) قیاس کا اجماع سے نسخ۔ (۸) قیاس کا قیاس سے نسخ۔

(۹) کتاب وسنت واجماع کا قیاس سے نسخ۔

کتاب کا کتاب سے نسخ:

جو لوگ نسخ کے قائل ہیں وہ سب اس پر متفق ہیں کہ کتاب کا کتاب سے نسخ جائز ہے، مثلاً: ” اذا ناجیتم الرسول فقدموا بین یدی نجوکم صدقة ،کا” ء أشفقتم ان تقدموا بین یدی نجوکم صدقات“ سے نسخ، یا مثلا: ان یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مائتین ” کا ”الآن خفف الله عنکم “ سے نسخ۔

سنت کا سنت سے نسخ:

قائلین نسخ کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ سنت متواترہ کا متواترہ سے، آحاد کا متواترہ سے

اورآحاد کا آحاد سے نسخ جائز ہے، مثلاً: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے زیارت قبور سے منع فرمایا تھا، بعد میں اس حکم کو منسوخ کر دیا اور یہ فرمادیا کہ کنت نهيتكم عن زيارة القبور ، الا فزوروها ، یا مثلاً: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ جو شخص چوتھی بار شراب پیئے اسے قتل کر دو، لیکن اس حکم کو آپ نے اپنے عمل سے منسوخ قرار دیا کہ ایک ایسے شخص کو آپ کی خدمت میں لایا گیا جنہوں نے چوتھی بار شراب پی تھی، لیکن آپ نے ان کو قتل نہ فرمایا۔

(آمدی:۲/۱۸۱)

سنت کا کتاب سے نسخ:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ایک قول یہ ہے کہ قرآن سے سنت کا نسخ جائز نہیں۔ (الرسالہ:۱۰۸) لیکن جمہور اشاعرہ، معتزلہ اور فقہاء اس کے جواز کے بھی قائل ہیں اور وقوع کے بھی، مثلاً بیت المقدس کی طرف توجہ کا حکم قرآن کریم میں نہیں ہے، یہ صرف سنت سے ثابت ہے، لیکن یہ حکم کتاب اللہ کی آیت سے منسوخ ہوا "فول وجهك شطر المسجد الحرام". (کشف بزدوی:۳/۹۰۲)

کتاب کا سنت سے نسخ:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ، ان کے اکثر اصحاب، اکثر اہل ظاہر اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل کے نزدیک سنت متواترہ سے کتاب کا نسخ جائز نہیں، لیکن اشاعرہ اور معتزلہ میں سے جمہور متکلمین اور فقہاء میں سے امام مالک اور احناف اس کے جواز کے قائل ہیں، اگرچہ وقوع میں ان کا اختلاف ہے۔

صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں کہ محققین شوافع بھی اس مسئلہ میں جمہور فقہاء

ومتکلمین کے ساتھ ہیں۔(بزدوی:۳/۸۹۶،اللمع:۳۳)

کتاب،سنت،اجماع اور قیاس کا اجماع یا قیاس سے نسخ:

عیسی ابن ابان اور بعض معتزلہ کے نزدیک، اجماع سے کتاب،سنت اوراجماع کا نسخ ہوسکتا ہے،لیکن عام اصولیین کے نزدیک اجماع، نہ کتاب،سنت اوراجماع کا ناسخ ہوتا ہے اور نہ قیاس کا۔(کشف بزدوی:۳/۸۹۵)

چنانچہ صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں: ولكن عامة الاصوليين انكروا كون الاجماع ناسخا لشئ او منسوخا بشئ.

اسی طرح قیاس کے بارے میں جمہور کا مسلک یہ ہے کہ یہ نہ کسی کا ناسخ ہوتا ہے اور نہ کسی سے منسوخ۔چنانچہ علامہ عبدالعزیز بخاری لکھتے ہیں: واختلفوا ايضا في جواز كون القياس منسوخا، واختيار العامة ان لا يكون منسوخا كما لا يكون ناسخا.(کشف بزدوی:۳/۸۹۵)

نسخ کی معرفت کے صحیح طریقے:

قطعیت اور ظنیت کے اعتبار سے دومساوی نصوص جب باہم اس طرح متعارض ہوں کہ جمع کی کوئی صورت ممکن نہ ہوتو اس وقت اس کی ضرورت پیش آتی ہے کہ ان میں سے جو مقدم ہوا سے منسوخ اور جو موخر ہوا سے ناسخ مانا جائے؛لیکن یہ کیسے معلوم ہو کہ ان میں سے کون سی نص مقدم ہے اور کون سی مؤخر،علماء نے اس کے حسب ذیل صحیح طریقے تحریر فرمائے ہیں:

(۱)ان دومتعارض نصوص میں سے ایک نص میں کوئی ایسی بات ہو جس سے یہ معلوم ہوجائے کہ فلاں نص متاخر ہے،مثلاً اللہ تعالی کا ارشاد ہے: الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا، فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ، وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله ، والله مع الصابرين.

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: کنت نهيتكم عن زيارة القبور ، الا فزوروها ولاتقولوا هجرا.

(۲) کسی بھی عصر میں اس پر اجماع ہو جائے کہ فلاں نص مقدم ہے فلاں مؤخر۔

(۳) کسی صحابی سے صحیح طریقے پر کوئی ایسی بات مروی ہو جس سے یہ متعین ہو جائے کہ فلاں نص مقدم ہے اور فلاں مؤخر، مثلاً صحابی یہ کہے کہ ''یہ آیت اس آیت کے بعد نازل ہوئی'' یا ''یہ آیت فلاں آیت سے پہلے نازل ہوئی ہے'' یا ''یہ آیت فلاں سنہ میں نازل ہوئی''، اور جو آیت اس سے متعارض ہے، اس کے بارے میں یہ بات معروف ہو کہ وہ اس آیت سے پہلے یا اس کے بعد کی ہے۔ (مناہل:۲/۱۰۵)

نسخ کی معرفت کے غیر صحیح طریقے:

نسخ کی معرفت کے لئے حسب ذیل طریقے صحیح نہیں:

(۱) کسی صحابی کا یہ کہنا کہ یہ ناسخ ہے اور یہ منسوخ، کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ یہ بات صحابی نے اپنے اجتہاد سے کہی ہو۔

(۲) کسی مفسر کا دلیل کے بغیر یہ کہہ دینا کہ یہ ناسخ ہے اور یہ منسوخ۔

(۳) مصحف میں ایک نص کا دوسرے پر مقدم ہونا، اس لئے کہ مصحف کی ترتیب نزول کی ترتیب کے مطابق نہیں۔

(۴) ایک راوی کا دوسرے راوی کے مقابلہ میں کم عمر ہونا؛ کیوں کہ نوعمری اس بات کی دلیل نہیں کہ اس کی روایت یقیناً بعد کی روایت ہو اور وہی ناسخ ہو۔

(۵) ایک راوی کا دوسرے راوی کے بعد اسلام لانا؛ کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ جو پہلے اسلام لایا ہے اس کی روایت بعد کی ہو اور منسوخ ہونے کے بجائے وہی ناسخ ہو۔

(٦)ایک راوی کی صحبت کا منقطع ہوجانا، کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ جس صحابی کی صحبت منقطع نہیں ہوئی اس کی روایت پہلے کی ہواور وہی منسوخ ہو۔

(۷)ایک نص کا عقل یا براءت اصلیہ کے موافق ہونا، کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ جو نص موافق نہیں وہی مؤخراور وہی ناسخ ہو۔

شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اگر چہ نسخ کے غیر صحیح طریقوں کا استقصاء نہیں کیا،لیکن ان میں سے دو اہم اور کثیر الوقوع صورتیں ذکر کی ہیں۔

(۱)اگر کوئی صحابی یہ کہہ دے کہ فلاں نص ناسخ ہے اور فلاں منسوخ، تو صحابی کی یہ بات اثبات نسخ کے لئے قطعی نہیں، کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ یہ بات صحابی نے اپنے اجتہاد اور استنباط سے کہی ہو اور پہلے گذر چکا ہے کہ نسخ کے بارے میں شاہ صاحب اجتہاد و استنباط کا بڑا دخل مانتے ہیں۔

البتہ اگر صحابی یہ کہہ دے کہ "الایة الاولیٰ نزلت یوم کذا والثانیة یوم کذا" تو یہ بات نسخ کے لئے کافی ہوگی۔

خلاصہ یہ ہے کہ نسخ کے بارے میں اگر کسی صحابی کی کوئی روایت ہے تو اس سے نسخ ثابت ہوجائے گا،لیکن اگر اجتہاد و استنباط ہے تو اس سے قطعی طور پر نسخ ثابت نہ ہوگا۔

(۲) کسی نص کو اپنے مشائخ کے عمل کے خلاف پا کر فقہاء کا یہ کہنا کہ یہ منسوخ ہے، یہ بھی اثبات نسخ کے لئے کافی نہیں۔(اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ:۲۵۲-۲۴۴)

ایک آیت سے دوسری آیت کا نسخ:

(دونوں کی تلاوت کے باقی رہنے کے ساتھ)

باب "وعلی الذین یطیقونه فدیة "(کتاب الصوم قبل حدیث ۱۹۴۹) قال ابن

عـمـر وسـلـمة بـن الاكـوع: نسختها شهر رمضان الخ ... دوسری جگہ لکھا ہے کہ فنسختها وان تصوموا خير لكم فأُمِروا بالصوم. (قبل حدیث ۱۹۴۹)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا کہ حضرات صحابۂ کرام کے درمیان اس آیت کے نسخ کے سلسلہ میں اختلاف ہے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی، پھر فرمایا: لیسـت بـمـنسوخة هو الشيخ الكبير والمرأة الكبيرة ، لايستطيعان ان يصوما، فليطعمان مكان كل يوم مسكينا. (حدیث ۴۵۰۵)

جب کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے اس کو منسوخ کہا ہے۔ (حدیث ۱۹۴۹)

(۲) کتـاب التفسير،حديث ٤٥٤٦ ،باب" آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون " میں وان تبدوا والی آیت کو بعد والی آیت "لايكلف الله نفسا " سے منسوخ قرار دیا ہے۔

(۳) کتـاب الـوصـايا ،حديث ٢٧٤٧ ،باب" لاوصية لوارث" میں کتب عليكم (البقرہ:۱۸۰) کو يوصيكم اللّٰه والی آیت سے منسوخ قرار کردیا۔

(۴) کتـاب التفسير،سورة براءة قبل حديث ٤٦٦١ .يوم يحميٰ عليها . (براءۃ:۳۵) یہ زکوۃ کے نزول سے پہلے اتری ہے، آیت زکوۃ نے اس کو منسوخ کردیا۔

(حدیث ۴۶۶۱)

ایک آیت کے بعض حکم (جزئی) کا دوسری آیت سے نسخ:

(۱) کتـاب التهجد (قبل حدیث ۱۱۴۱) پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اشارہ کیا کہ پہلی آیت کے فرضیت قیام لیل کا حکم دوسری آیت نے منسوخ کر کے قیام کی سنیت کو باقی

رکھا،اس (ناسخ) آیت کوحضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے آپ نے مؤکد کردیا، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے رات کے معمولات میں بھی قیام اور نوم کو ذکر کیا ہے۔

و کان لا تشاء ان تراہ من اللیل مصلیا الا رأیتہ و لا نائما الا رأیتہ .(حدیث ۱۱۴۱)

(۲) کتاب الکفالة : باب قول اللّٰہ عزوجل: والذین عَاقَدَتُ أَیُمانُکم فآتوھم نصیبھم .(حدیث ۲۲۹۲) یعنی آپس میں مواخات کی وجہ سے جو قریبی رشتہ دار کے بجائے انصاری کا مہاجر کے وارث ہونے کا سلسلہ جاری تھا، وہ ولکل جعلنا موالي (النساء:۳۳) والی آیت سے منسوخ ہو گیا، البتہ نصرت، وصیت اور خیر خواہی کا حکم باقی رہا۔ کوفہ والوں نے ''عَقَدَتُ'' پڑھا اور باقی قراء نے ''عَاقَدَتُ'' پڑھا ہے۔ (کتاب الاقناع، ج:۲، ص:۶۳۰)

(۳) آیت کریمہ و لا یقتلون النفس التی حرم اللّٰہ الا بالحق (الفرقان:۶۸) ابن عباس رضی اللہ عنہما نے اس آیت کو سورۂ نساء کی آیت ۹۳ ومن یقتل مؤمنا متعمدا کی وجہ سے منسوخ مانا ہے۔ (کتاب التفسیر: حدیث ۴۷۶۲) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے دوسری جگہ کتاب مناقب الانصار (حدیث ۳۸۵۵) میں اس کو مزید وضاحت کے ساتھ ذکر کیا ہے، اسی طرح کتاب التفسیر میں حدیث ۴۵۹۰ میں بھی وضاحت مذکور ہے۔ نزلت ھذہ الآیة "ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤہ جھنم ھي آخر مانزل ومانسخھا شئ.(حدیث ۴۵۹۰)

(۴) کتاب التفسیر (حدیث ۴۹۰۹) کے بعد حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے، جو دوسری آیت کے پہلی آیت کے لئے ناسخ ہونے کی صاف وضاحت کرتا ہے کہ کیا تم لوگ اس عورت پر سختی کرتے ہو، اس پر نرمی نہیں کرتے ہو؟ البتہ سورۂ نساء قصری کی آیت واولٰت الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن. (سورہ طلاق: آیت ۴) سورۂ

بقرہ کی آیت (۲۳۴) والـذیـن یتـوفـون منکم الخ کے بعد نازل ہوئی ہے یعنی سورۂ طلاق کی آیت ۴/ یہ سورۂ بقرہ کی آیت ۲۳۴ کے لئے ناسخ ہے۔

(۵) کتاب التفسیر حدیث ۴۵۳۶ اور کتاب الطلاق حدیث ۵۳۴۴ میں بھی سورۂ بقرہ کی آیت ۲۴۰ کے بارے میں لکھا ہے: قـد نسـختهـا الاخـری یعنی سورۂ بقرہ کی آیت ۲۳۴ نے آیت ۲۴۰ والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا وصیة لازواجھم متاعا الی الحول غیر اخراج کو منسوخ قرار دیا ہے۔

آیت کی تلاوت منسوخ ہو لیکن حکم باقی رہے:

کتاب الحدود، جزءحدیث ۶۸۳۰: آیت رجم کے سلسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد نقل کیا ہے کہ رجم کی آیت منسوخ ہونے کے باوجود اس کا حکم باقی ہے۔

ایسی آیت کی تلاوت منسوخ ہونا، جس پر کوئی حکم مرتب نہ ہوا ہو:

کتاب المغازی (حدیث ۴۰۹۱) میں روایت ہے کہ قبیلہ رعل وذکوان نے جن صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو دھوکا بازی سے شہید کر دیا، ان کے کلمات کو پڑھا جاتا تھا، بعد میں منسوخ کر دیا گیا، یہ روایت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے متعدد مقامات پر ذکر کی ہے، ان میں سے علی وجہ المثال ایک روایت ان الفاظ میں ہے: فـکنا نقرأ ان بَلِّغُوا قومَنا اَنُ قد لقینا ربنا فَرَضِیَ عنا وارضانا ، ثم نسخ بعد. (۲۸۰۱)

آیت کے حکم باقی رہنے کی تاکید اور منسوخ ہونے کی نفی:

(۱) کتاب الوصایا (حدیث ۲۷۵۹، حدیث ۴۵۷۶) عـن ابـن عبـاس رضی اللـه عـنهما قال: ان ناسا یزعمون ان هذه الآیة نسخت، ولا والله مانسخت ولکنها مما تهاون الناس، آیت کریمہ واذا حضر القسمة کے بارے میں ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ لوگ اس کو منسوخ سمجھتے ہیں، لیکن وہ منسوخ نہیں ہے، البتہ لوگوں نے اس کے بارے

میں تغافل وتکاسل سے کام لیا ہے، هي محكمة، وليست بمنسوخة. (حدیث۴۵۷۶)

(۲) کتاب التفسیر، حدیث ۴۵۱۸ آیت کریمہ فمن تمتع بالعمرة الى الحج کے بارے میں حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ عدم نسخ کے قول کو ذکر کیا ہے۔

شان نزول کے بارے میں اہتمام:

سبب نزول آیات اور کن کے متعلق آیات نازل ہوئی، اس کی معرفت بڑی اہم ہے، کیوں کہ اس کی وجہ سے آیات کا سمجھنا آسان ہوجاتا ہے، کبھی اس کی معرفت کی وجہ سے محل حکم کا پتہ چلتا ہے اور سبب نزول کے اختلاف کی وجہ سے احکام میں بھی اختلاف ہوتا ہے۔

چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے تعلیقاً روایت نقل کی ہے، جس سے اسباب نزول کی معرفت اور جن کے متعلق نازل ہوئی ان کی اہمیت کا پتہ چلتا ہے، مثلاً کتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، قبل حدیث ۶۹۳۰ میں حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں لکھا ہے کہ خوارج کو اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں سب سے شریر قرار دیتے تھے اور فرماتے تھے: انهم انطلقوا الى آيات نزلت فى الكفار فجعلوها على المؤمنين.

اس روایت نے خوارج کے احکام میں تحریف کرنے کی وجہ اسباب نزول سے جہالت کو قرار دیا ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اسی وجہ سے اسباب نزول کی روایات کو قابل اعتناء سمجھتے ہوئے کتاب التفسیر اور دیگر مواقع میں خصوصیت سے اس کی مثالیں ذکر کی ہیں، مثلاً:

(۱) کتاب العمرة (حدیث۱۷۹۰) میں آیت کریمہ ان الصفا والمروة من شعائر الله کا شان نزول ذکر کیا۔

(۲) کتاب الصوم (حدیث ۱۹۱۵) میں احل لکم لیلة الصیام الرفث الی نسائکم اور کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر کا شان نزول ذکر کیا۔

(۳) کتاب الصلح (حدیث ۲۷۰۸) میں فلا وربك لایؤمنون حتی یحکموك فیما شجر بینهم کے شان نزول کا واقعہ ذکر کیا ہے۔

(۴) کتاب المظالم (حدیث ۲۴۵۰/اور ۲۶۹۴) میں وان امرأة خافت من بعلها نشوزا او اعراضًا کا شان نزول بیان کیا ہے۔

(۵) کتاب الوصایا، حدیث ۲۷۸۰ میں یا ایها الذین آمنوا شهادةُ بینکم اذا حضر احدَکم الموتُ کے شان نزول کا واقعہ ذکر کیا ہے۔

(۶) کتاب المغازی (۴۰۵۱) میں اذ همّت طائفتان منکم ان تفشلا کا شان نزول ذکر کیا ہے۔

(۷) کتاب التفسیر (حدیث ۴۴۸۳) میں واتخذوا من مقام ابراهیم مصلی، آیت حجاب اور عسی ربه اِن طلقکن اَن یُبْدِله ازواجا خیرا منکن کے شان نزول کی حقیقت واضح کی ہے۔

عربیت قرآن:

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب وسنت کے دلائل سے استدلال کرتے ہوئے قرآن کریم کے لغت قریش اور عرب میں نزول کو ثابت کیا ہے، چنانچہ کتاب فضائل القرآن (قبل حدیث ۴۹۸۴) میں باب قائم کرتے ہیں: باب نَزَلَ القرآن بلسان قریش والعرب، قرءٰنا عربیا. (یونس:۲) بلسان عربی مبین. (الشعراء:۱۹۵) ظاہری ترجمہ دلالت کرتا ہے کہ امام

بخاری رحمۃ اللہ علیہ الفاظ قرآنیہ کے عربی ہونے کی بات کرتے ہیں، اگرچہ کچھ کلمات دوسری لغات کے بھی آئے ہیں، جن کی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے خود ہی صراحت کی ہے، جیسے بعض الفاظ کے حبشی ہونے کی، ایک کے حمیری ہونے کی اور ایک کی رومی ہونے کی مثالیں بھی آپ رحمۃ اللہ علیہ نے بخاری شریف میں ذکر کی ہیں۔

چنانچہ کتاب التهجد قبل حديث ١١٤١، كتاب تفسير القرآن بعد حديث ٤٦٨٠، كتاب التفسير قبل حديث ٤٦٩٢، كتاب التفسير بعد حديث ٤٧٣٩، كتاب بدء الخلق قبل حديث ٣٢٥٨، كتاب التفسير بعد حديث ٤٨٥٤، كتاب الادب قبل حديث ٦٠٢٨، كتاب القدر قبل حديث ٦٦١٢، كتاب التوحيد قبل حديث ٧٥٦٣ وغیرہ میں اس کی وضاحت بھی کی ہے۔

اخیری حدیث وقال مجاهد :القسطاس :العدل بالرومية میں حضرت مجاہد رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ ان کے علاوہ کا قول بھی نقل کیا ہے اور اس کی عربیت کی نفی نہیں کی، بلکہ عربیت اصلیہ کی بنیاد پر القسط مصدر المقسط وهو العادل کے الفاظ سے اس کو مؤکد کیا۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وذهب الجمهور الى انه ليس فى القرآن شيئ بغير العربية ، وقالوا :ماورد ذلك فهو من توافق اللغتين. (فتح الباری:۳/۲۳)

شریعت کے مصدر ثانی کی حیثیت سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا سنت پر اعتماد کرنا:

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ قرآن کریم کے بعد سنت کو احکام دین کی اساس مانتے ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں جمع احادیث کے لئے جو اہتمام کیا ہے، وہ یقیناً

قابل قدر ہے، لیکن آپ نے صحیح بخاری کی احادیث کے علاوہ بقیہ احادیث کی عدم صحت کا حکم نہیں لگایا؛ بلکہ صاف فرمایا، جیسا کہ اس کا تذکرہ ہو چکا کہ کتاب طویل ہونے کے خوف سے انہوں نے ان احادیث کو نہیں لیا ہے، اسی طرح کچھ روایات ان کی شرطوں کے مطابق نہیں تھی تو ان کو تعلیقًا یا ترجمۃ الباب بنا کر پیش کیا اور صحیح احادیث کے ہی اہتمام کی وجہ سے بہت سے فقہی احکامات بخاری شریف میں نقل نہیں کر سکے ہیں، اسی لئے وہ ترجمۃ الباب میں ضعیف احادیث اور دلالات بعیدہ کو استعمال کرنے پر مجبور ہوئے ہیں؛ لیکن آپ نے ان روایات کی نفی نہیں کی ہے، اور اسی لئے علماء نے لکھا ہے کہ صحیح بخاری میں کسی حدیث کا نہ ہونا اس کے صحیح نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب الادب المفرد، تاریخ صغیر اور تاریخ کبیر وغیرہ میں وہ احادیث ذکر کی ہیں، جو آپ نے صحیح بخاری میں نقل نہیں کی ہیں۔

افعال نبوی صلی اللہ علیہ وسلم

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کی مختلف اقسام ہیں اور ہر قسم کے احکام جدا جدا ہیں۔

(۱) وہ جبلی افعال جو بمقتضائے طبیعت صادر ہوں اور جو عبادات سے متعلق نہ ہوں، مثلاً قیام، قعود وغیرہ، ان کی اباحت پر سب کا اتفاق ہے، آپ کے لئے بھی اور آپ کی امت کے لئے بھی، شوکانی لکھتے ہیں کہ بعض کے نزدیک یہ مندوب ہیں۔

(۲) وہ افعال جن کے بارے میں کسی دلیل سے یہ معلوم ہو کہ وہ صرف آپ کے ساتھ مخصوص تھے، مثلاً چار سے زیادہ ازواج مطہرات اور صوم وصال وغیرہ، ان میں بالاتفاق امت آپ کے ساتھ شریک نہیں۔

امام شوکانی لکھتے ہیں کہ امام الحرمین ان میں توقف کے قائل ہیں اور ابوشامہ مقدسی کہتے ہیں کہ جو افعال آپ کے لئے مباح تھے، مثلاً چار سے زیادہ ازواج، ان میں امت کے لئے آپ کی اقتداء جائز نہیں اور جو افعال آپ پر واجب تھے، مثلاً ضحیٰ اور وتر کی نماز یا جو آپ کے لئے حرام تھے، مثلاً بدبودار چیزوں کا کھانا، ان میں اقتداء جائز ہے۔

(۳) ایسے افعال جو جبلی نہ ہوں اور نہ آپ کے ساتھ مخصوص ہوں، اگر وہ کسی مجمل کا بیان ہیں مثلاً "صلوا کما رأیتمونی اصلی" تو ان کے بارے میں اتفاق ہے کہ وہ ہمارے حق میں دلیل ہیں اور وجوب وندب وغیرہ کے اعتبار سے ان کا وہی حکم ہوگا جو اس مجمل کا ہے۔

(۴) ایسے افعال جو جبلی بھی نہ ہوں، آپ کے ساتھ مخصوص بھی نہ ہوں اور کسی مجمل کا بیان بھی نہیں ہے، ان کے متعلق اگر یہ معلوم ہوجائے کہ یہ آپ کے حق میں واجب یا مندوب یا مباح تھے، تو ان کے بارے میں حسب ذیل اقوال ہیں:

الف: ان میں امت بھی آپ کی طرح ہوگی، بیشتر ائمہ، فقہاء و متکلمین اور جمہور اس کے قائل ہیں، اور امت کے آپ کی طرح ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ وجوب، ندب اور اباحت کے اعتبار سے جیسے آپ کے لئے تھے ویسے ہی آپ کی امت کے لئے ہوں گے۔

باء: ان میں صرف عبادات میں امت آپ کی طرح ہوگی۔

جیم: جب تک کوئی دلیل عموم نہ ہو؛ یہ امت کے لئے شرع نہ بنیں گے، بلکہ آپ کے ساتھ مخصوص ہوں گے، امام کرخی اور اشاعرہ اسی کے قائل ہیں۔ اور دال: ان میں توقف کیا جائے گا۔

اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ یہ افعال آپ کے حق میں واجب یا مندوب یا مباح تھے اور ان میں قربت کا قصد ظاہر ہو تو ان کے بارے میں حسب ذیل اقوال ہیں:

(۱) وہ وجوب کے لئے ہوں گے، آپ کے حق میں بھی اور امت کے حق میں بھی، حنابلہ، معتزلہ کی ایک جماعت، ابن سریج، ابوسعید اصطخری، ابن خیران، ابن ابی ہریرہ اسی کے قائل ہیں۔

(۲) وہ ندب کے لئے ہوں گے، یہ قول امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے، امام الحرمین نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

(۳) وہ اباحت کے لئے ہوں گے، یہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے۔

(۴) ان میں توقف کیا جائے گا، یہ صیرفی اور غزالی وغیرہ اکثر اصحاب شافعی، اکثر معتزلہ اور اکثر متکلمین سے منقول ہے؛ لیکن اگر ان میں قربت کا قصد ظاہر نہ ہو تو ان کے بارے میں حسب ذیل اقوال ہیں:

(۱) وہ ہم پر واجب ہیں، امام شافعی اور اکثر متأخرین شوافع اس کے قائل ہیں اور بقول قرافی ائمہ مالکیہ کی کتب اصول میں بھی یہی منقول ہے اور قاضی ابوبکر نے اسے اہل عراق سے نقل کیا ہے۔

(۲) وہ ہمارے لئے مندوب ہیں، بقول زرکشی یہ اکثر حنفیہ کا قول ہے، بقول رویانی اکثریت کا مذہب یہی ہے، صیرفی اور قفال کبیر بھی اسی کے قائل ہیں۔

(۳) وہ ہمارے لئے مباح ہیں، دبوسی نے اسے ابوبکر رازی سے نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، جوینی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور حنابلہ کا مذہب بھی یہی ہے۔

(۴) ان میں توقف کیا جائے گا، ابن سمعانی نے اسے اکثر اشاعرہ سے نقل کیا ہے، زرکشی کہتے ہیں کہ ہمارے جمہور اصحاب اسی کے قائل ہیں اور ابن فورک کہتے ہیں کہ یہی صحیح ہے، قاضی ابوطیب نے بھی اسی کی تصحیح کی ہے۔

تقریر نبی صلی اللہ علیہ وسلم

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسی نے کوئی فعل کیا، اور آپ نے علم میں آنے اور انکار پر قدرت ہونے کے باوجود اس پر انکار نہ فرمایا؛ بلکہ سکوت اختیار کیا تو اس کی مختلف صورتیں ہیں اور ہر صورت کے حسب ذیل مختلف احکام ہیں۔

(۱) اگر تقریر کسی کافر کے فعل پر ہے تو یہ اس فعل کے جواز کی دلیل نہیں۔

(۲) اگر تقریر کسی غیر کافر کے فعل پر ہے اور پہلے سے اس کی تحریم معلوم نہیں تو یہ تقریر مطلقاً اس فعل کے جواز کی دلیل ہے، اس کے حق میں بھی اور دوسروں کے حق میں بھی، جمہور کا یہی مسلک ہے، بشرطیکہ کسی عموم سابق کی مخصص نہ ہو۔

(۳) اور اگر یہ تقریر کسی عموم سابق کی مخصص ہے تو صرف اسی کے حق میں جواز کو بتائے گی جس کے فعل پر تقریر ہوئی ہے۔

(۴) اگر تقریر کسی غیر کافر کے فعل پر ہے اور پہلے سے اس فعل کی تحریم معلوم ہے تو یہ تقریر اس تحریم کی ناسخ یا مخصص ہوگی۔

(۵) اگر تقریر کے ساتھ ساتھ آپ نے اس فعل پر خوشنودی کا اظہار بھی فرمایا تو یہ بدرجۂ اولیٰ اس فعل کے جواز کی دلیل ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسی نے کوئی بات کہی اور آپ نے علم میں آنے اور انکار پر قدرت ہونے کے باوجود اس پر انکار نہ فرمایا؛ بلکہ سکوت اختیار کیا تو یہ بھی تقریر ہوگی اور اس کی صورتیں اور اس کے احکام بھی یہی ہوں گے۔

کوئی صحابی اگر یہ کہے "کنا نفعل کذا" یا "کانوا یفعلون کذا" اور رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کے عصر کی طرف اس کی اضافت کرے تو اگر وہ ایسی بات ہے کہ اس جیسی بات آپ پر مخفی نہیں رہ سکتی، تو یہ بھی تقریر کے تحت مندرج ہے اور اگر وہ بات ایسی ہو کہ اس جیسی بات آپ پر مخفی رہ سکتی ہے تو وہ تقریر کے تحت مندرج نہیں۔ انکار پر قدرت کے شرائط اصولیین عائد کرتے ہیں اور فقہاء کی ایک جماعت یہ شرط عائد نہیں کرتی، فقہاء یہ کہتے ہیں کہ آپ کے خصائص میں سے یہ ہے کہ اپنے نفس پر خوف کی وجہ سے منکر کی تغییر کا وجوب آپ سے ساقط نہیں؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **واللّٰہ یعصمك من الناس**. (ارشاد:۴۱)

ارادۂ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی فعل کا ارادہ کیا، لیکن اسے انجام نہ دیا، تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے متبعین کے نزدیک اس فعل کو عمل میں لانا مستحب ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ ارادۂ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بھی سنت کی ایک قسم ہے اور تقدیم وتاخیر کے اعتبار سے پہلے قول کا درجہ ہوگا، پھر فعل کا، پھر تقریر کا اور اس کے بعد ارادہ کا۔

لیکن علامہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ ارادہ، سنت کی قسم نہیں اور بعض اوقات ارادہ کا مقصد محض زجر بھی ہوسکتا ہے، جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "لقد هممت ان اخالف الی قوم لا یشهدون الصلوة فاحرق علیهم بیوتهم."

احادیث قولیہ، فعلیہ اور تقریر سے استدلال:

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے سنن قولیہ اور فعلیہ دونوں کا محل اتباع ہونا بیان کیا ہے، چنانچہ باب قائم کیا ہے: **باب الاقتداء بسنن رسول اللّٰہ صلی الله علیه وسلم** اور **باب الاقتداء بافعال النبي صلی الله علیه وسلم.**

(کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ قبل حدیث ۷۲۷۵ وقبل حدیث ۷۲۹۸)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے ترجمۃ الباب کے تحت قول وفعل کی اقتداء کے دلائل

ذکر کئے ،قول کے ضمن میں (حدیث ۷۲۸۸) ذکر کی ہے اور فعل کے تحت (حدیث ۷۲۷۵) ذکر کی ہے، پھر افعال کے محل اتباع ہونے کو تاکیدی طور پر ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے: "باب الاقتداء بافعال النبی صلی الله علیه و سلم". (حدیث ۷۲۹۸) یہ روایت افعال النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع میں حرص اور تنافس پر دلالت کرتی ہے۔

افعال النبی صلی اللہ علیہ وسلم صرف ظاہری افعال پر ہی موقوف نہیں ہے، بلکہ اس میں وہ افعال بھی شامل ہیں جن کا تعلق قلب واعتقاد سے ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان کو بھی افعال شمار کیا ہے۔

باب قول النبی صلی اللّٰه علیه وسلم انا اعلمکم باللّٰه، وان المعرفة فعل القلب لقول الله تعالیٰ " ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم".

(البقرۃ: ۲۲۵، کتاب الایمان قبل حدیث ۲۰)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تقریری سنت اور افعال النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حجت ہونے کی طرف اشارہ اس باب سے کیا: باب من رأی ترك النکیر من النبی صلی الله علیه وسلم حجة لامن غیر الرسول. (کتاب الاعتصام قبل حدیث ۷۳۵۵) علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ اس ترجمہ پر حاشیہ میں تحریر فرماتے ہیں: وهذه مسئلة التقریر، فاعلم ان التقریر انما یکون حجة من صاحب الشرع دون غیره. (فیض الباری: ۴/۵۱۱)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "وقد اتفقوا علی ان تقریر النبی صلی الله علیه وسلم لما یفعل بحضرته او یقال ویطلع علیه بغیر انکار دال علی الجواز، لان العصمة تنفی عنه مایحتمل فی حق غیره مما یترتب علی الانکار، فلا یقر علی باطل." (فتح الباری: ۱۳/۳۲۳)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ترجمہ کی مناسبت سے ایک روایت لائے ہیں (حدیث

۷۳۵۵) اس روایت سے ابن صیاد کے دجال ہونے کا اقرار نہیں کررہے ہیں، بلکہ صحابی رسول حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کوابن صیاد کے دجال ہونے کو ذکر کیا ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی نفی نہیں فرمائی، اس کوبطور استدلال نقل کرنا ہے، اس روایت میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ عدم انکار کو حجت بنا رہے ہیں۔

جب سنت کو دوسرا درجہ حاصل ہے تو اس کے علاوہ سے استدلال کرنے سے پہلے سنت کی معرفت ضروری ہے، لہذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ بیان کرتے ہیں کہ بعض احکام سنت بعض صحابۂ کرام اور تابعین کو معلوم نہیں تھے، تو جن حضرات کو معلوم تھے ان سے صحت کے یقین کے ساتھ لئے جائیں، چنانچہ ترجمہ قائم کرتے ہیں:

باب الحجة على من قال:ان احكام النبي صلى الله عليه وسلم كانت ظاهرة و ماكان يغيب بعضهم من مشاهد النبى صلى الله عليه وسلم وامور الاسلام. (کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ، قبل حدیث:۷۳۵۳)

مولانا مبارک پوری رحمۃ اللہ علیہ نے كانت ظاهرة کے لفظ سے ظاہریہ کی تردید سمجھی ہے اور علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے باطنیہ کی تردید مراد لیتے ہوئے لکھا ہے " **ان فـي هذه الترجمة رد على الباطنية حيث زعموا ان المراد من الجنة والنار ليس ما يظهر من اسميهما؛ بل هما عبارتان عن نعيم اوعذاب معنويين**". (فیض الباری ۴/۵۱۱) اسی طرح علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب سے یہ قصد نہیں کیا ہے کہ حکم نص میں ظاہر نہیں ہے، بلکہ یہ مراد لیا ہے کہ احکام پر دلالت کرنے والی نصوص تمام ظاہر نہیں ہے، اور نہ سب کے لئے معروف ہیں، **وكذلك نبه على ان كثيرا من الصحابة رضى الله تعالىٰ عنهم لم يدركوا كل المشاهد، وجملة تعليمه**

صلى الله علیه وسلم ، فلیس ان کل الدین قد بلغ الی کل صحابی.

(فیض الباری،۴/۵۱۱)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے سنت قولیہ کی طرح سنت فعلیہ سے بھی استدلال کیا ہے:

سنت فعلیہ کی مثالیں: باب الشرب قائما ، کتاب الاشربة قبل حدیث ۵۶۱۵، ۱۰۹۶، ۱۲۲۷، ۱۵۵۳، ۱۵۵٤، ۱۷۰۸، ۱۷٦۹.

آپ کے کسی کام کو نہ کرنے (عدم الفعل) سے استدلال:

باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله علیه وسلم کتاب الاعتصام بالکتاب والسنة قبل حدیث ۷۲۷۵، کتاب التفسیر ،حدیث ٤٦۷۹، ٤۹۸٦، کتاب الوضوء بعد حدیث ۱۳٤.

عدم فعل مطلقا حجت نہیں ہے، خاص کر کے جب قول سے اس کا تعارض ہو۔ چنانچہ ذیل میں اس امر پر بطور دلیل فقہاء کے ایک دو قول نقل کرتے ہیں:

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وعدم الفعل لایدل علی المنع؛ بل یدل علی ان ترکه ارجح من فعله . (فتح الباری:۱۰/۱۵۵)

علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: اذ عدم الفعل انما هو عدم دلیل واحد من الادلة الشرعیة ، وهو اضعف من القول باتفاق العلماء. (فتاوی ابن تیمیہ:۲۱/۳۱۴)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کئی ایسی مثالیں پیش کی ہیں جن میں قولاً اس عمل پر آمدہ کیا گیا ہے؛ حالاں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اس کو نہیں کیا ہے، چنانچہ چاشت کی نماز کے سلسلہ میں تین تراجم قائم کئے ہیں، اور تینوں میں مختلف روایتوں سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے چاشت نہ پڑھنے کا ثبوت ملتا ہے، پھر بھی چاشت کی طرف صراحۃً ترغیب دی گئی ہے،

اگرچہ فتح مکہ مکرمہ والی روایت میں صراحت نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا چاشت کے وقت میں نماز پڑھنا فتح کی وجہ سے تھا یا اور کسی وجہ سے۔

علامہ ابن المنیر تراجم بخاری میں فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جب احادیث کے ظاہر کو مختلف پایا، مثلاً اوصانی خلیلی بثلاث، لا ادعھن: صوم ثلاثة ایام من کل شھر ، ونوم علی وتر ، وصلاة الضحی ،اس حدیث کو حضر پر محمول کیا اور باب صلاۃ الضحی فی الحضر کا عنوان لگایا، اس میں ترغیب وتاکید اور نوم علی وتر کے الفاظ اس کے حضر کے حالات کو متعین کرتے ہیں، اور نفی کی احادیث کو سفر پر محمول کرتے ہیں، چنانچہ باب صلاۃ الضحی فی السفر عنوان کے تحت حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت (حدیث ۱۱۷۵) میں چاشت کی نفی معلوم ہوتی ہے، اور ام ہانی کی فتح مکہ مکرمہ والی روایت کو حضر کے ماتحت نقل کر کے اشارہ کر دیا کہ آپ مسافر تھے اور سفر میں آپ کا معاملہ حسب حال ہوتا تھا اور فعل کو آسان کرنا مقصود تھا، نیز یہ وہم نہ ہو کہ چاشت کی نماز سفر میں ممنوع یا بدعت ہے۔ (المتواری علی ابواب البخاری:۱۲۴) اسی لئے ان دو ابواب کے درمیان ایک اور باب کا اضافہ کیا کہ چاشت واجب نہیں ہے۔

باب من لم یصل الضحی ورآہ واسعا اور اس میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت نقل کی؛ قالت: ما رأیت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم سبح سُبحة الضحی،وانی لأُسَبِّحُھا.(حدیث ۱۱۷۷)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا یہ عمل اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قولی ارشاد ثابت ہو جاتا تھا تو صحابۂ کرام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے عدم فعل کی طرف توجہ نہیں دیتے تھے۔

سنت پر دلالت اور اس سے استدلال کے لئے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کچھ

عبارتیں اور اصطلاحات ذکر کی ہیں، مثلاً سنت کے لئے لفظ ''اصـــــلا'' کو استعمال کیا ہے،
باب من شبه اصلا معلوما باصل مبين قد بين الله حكمهما ليفهم السائل.

(كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة قبل حديث ٧٣١٤)

سنت کے لئے لفظ دلیل کا استعمال بھی ایک ہی مسئلہ میں تین جگہوں پر کیا ہے۔(قبل حديث ٣١١٣، ٣١٣١، ٣١٤٠) اسی طرح کبھی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور کبھی باب ماجاء اور کبھی باب مایذکر کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔(قبل حديث ٥٤، قبل حديث ٩٩٠، قبل حديث ١١٦٢، قبل حديث ١٤٩١، ٢١٣١، ٢٤١٠)

خبر واحد کی حجیت اور خبر واحد پر عمل کرنے کے سلسلہ میں علماء کرام کے مذاہب:

للائمة الاربعة مسالك فى العمل بخبر الواحد. اما الحنفية : فانهم يشترطون للعمل بخبر الواحد شروطا ثلاثة:

(١)الا يعمل الراوي بخلاف ما يرويه فان خالف فالعمل برأيه لا بروايته، اذ ان مخالفته لم تكن الا بسبب ناسخ عَلِمَه، لهذا لم يعملوا بخبر ابي هريرة في الكلب، "اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله سبعا احداهن بالتراب"، قالوا: فان ابا هريرة اكتفى بالغسل ثلاثا كما روي الدارقطني.

(٢)الا يكون موضوع الحديث فيما يكثر وقوعه وتعم البلوى به ويحتاج الناس الى بيانه؛ اذ ان ما شأنه كذلك ان تتوافر الدواعي على نقله بطريق التواتر اوالشهرة، فروايته بطريق الآحاد تورث الشك في صحة صدوره عن الرسول صلى الله عليه وسلم، لهذا لم يعملوا بحديث رفع اليدين عند الركوع في الصلاة، ويلاحظ ان الشافعية اثبتوا نقل هذا الحديث عن اكثر من سبعين صحابيا.

(٣) الايكون الحديث مخالفا للقياس والاصول الشرعية اذا كان الراوي غيـر فـقيه، اذ ان الرواية بالمعنى كانت مستفيضة بين الرواة، فاذا لم يكن الراوي فـقيهـا، كـان مـن الـمحتمل ان يذهب شيء من المعنى الذي يبني عليه الحكم، ومـن الـروـاة غيـر الـفقهاء عندهم: ابو هريرة وسلمان الفارسي وانس بن مالك، لهـذا لـم يـعملوا بحديث ابي هريرة في الشاة او الناقة المصراة (التي يجمع اللبن فـي ضـرعهـا) وهـو قـولـه صـلـى الله عليه وسلم : لا تُصروا الابل والغنم، فمن ابتـاعهـا بـعـد فهـو بخير النظرين، بعد ان يحتلبها، ان شاء امسك وان شاء ردها وصاعا من تمر.

قـالـوا: ان رد صـا ع من تمر بدل اللبن مخالف للقياس ولقواعد الشرعية، فهـو مـخالف للمقرر في الضمان وهو المثل في المثليات والقيمة في القيميات، ومـخـالف ايـضـا لـقاعدة "الخراج بالضمان" التي تجعل الغلة الناتجة من العين ملكا لمن هي في ضمانه؛ ومقتضى ذلك ان اللبن للمشتري، فالامر برد صاع من تمر مخالف لهذه القاعدة.

والـحـقيـقة ان هـذا الشـرط هـو رأي عيسـى بن ابان وتابعه عليه متأخرو الـحـنـفية، والـمعتمد عندهم تقديم الخبر مطلقا، وان ابا هريرة كان فقيها، وابو حـنيـفة نـفسـه يـعترف بفقهه، فقد اخذ بحديثه في افساد الصيام وهو قوله عليه السـلام: "من اكل او شرب ناسيا فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه"، وقال ابو حـنيفة: لولا الرواية لقلت بالقياس، اى بفساد الصوم، فيكون ترك الحنفية للعمل بـحديث المصراة باسباب اخرى غير القدح في الصحابي كالقول بان الحديث مـضـطـرب او مـنسـوخ او لـم تثبـت صحته لديهم ، وفي الجملة : لقد ناقشهم

العلماء في اعذارهم وردوها كلها، قال الصنعاني في سبل السلام: الحديث اصل في النهي عن الغش، وهو تحريم التصرية للمبيع وثبوت الخيار بها.

(اصول الفقه الاسلامی : ۱/۴۷۰،۴۷۱)

قبولیت خبر واحد کے شرائط:

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ خبر واحد کی قبولیت کے لئے مندرجۂ ذیل شرائط عائد کرتے ہیں:

(۱) خبر واحد اس صورت میں مقبول ہے جب کہ وہ سنت مشہورہ (خواہ قولی ہو یا فعلی) کے خلاف نہ ہو، اس لئے کہ دو دلیلوں میں سے اس دلیل پر عمل کیا جاتا ہے جو قوی تر ہو۔

(۲) خبر واحد اس عمل متوارث کے خلاف نہ ہو، جو صحابہ و تابعین میں مشترکہ طور سے پایا جاتا ہے، خواہ وہ کسی شہر میں بھی سکونت پذیر ہوں، اس میں کسی شہر کی کوئی تخصیص نہیں۔

(۳) خبر واحد اس صورت میں مقبول ہے جب کہ کتاب اللہ کے عمومات وظواہر کے خلاف نہ ہو، اس لئے کہ کتاب اللہ کے ظواہر وعمومات قطعی الدلالت ہیں اور قطعی ظنی کے مقابلہ میں مقدم ہوتا ہے، جس صورت میں خبر واحد کتاب اللہ کے عموم یا ظاہر کے خلاف نہ ہو، بلکہ قرآن کی شرح وتفسیر پر مشتمل ہو تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس پر عمل کرتے ہیں، اس لئے کہ شرح وتفسیر کے بغیر آیت قرآنی کسی بات پر دلالت ہی نہیں کر سکتی۔

(۴) جب خبر واحد قیاس جلی کے خلاف ہو تو اس صورت میں مقبول ہوگی؛ جب کہ اس کا راوی فقیہ ہو، راوی کے غیر فقیہ ہونے کی صورت میں اس امر کا احتمال ہے کہ راوی نے روایت بالمعنی کی ہو اور اس میں اس سے غلطی سرزد ہوگئی ہو۔

(۵) یہ خبر واحد کا تعلق ایسے امور کے ساتھ نہ ہو جو عام لوگوں کو پیش آتے ہیں، مثلاً حدود و کفارات جو ادنی شبہ پیدا ہو جانے کی صورت میں باقی نہیں رہتے، اس کی وجہ یہ ہے کہ عادۃً ایسے امور سے اکثر لوگ باخبر ہوتے ہیں، نہ کہ صرف ایک دو شخص، اس لئے ایسے واقعات میں شہرت اور تلقی بالقبول ضروری ہے۔

(۶) عہد سلف میں کسی عالم نے اس حدیث پر جرح وقدح نہ کی ہو، نیز یہ کہ حدیث کے راوی نے کسی دوسرے صحابی کے اختلاف کی وجہ سے اس پر عمل کو ترک نہ کیا ہو۔

(۷) قبولیت خبر واحد کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ راوی کا عمل اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف نہ ہو، مثلاً حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث روایت کی کہ جب کتا کسی برتن میں منہ ڈالے تو اسے سات مرتبہ دھویا جائے؛ مگر وہ اس کے خلاف فتوی دیتے تھے، اس لئے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی روایت کردہ حدیث پر عمل کرنا ترک کر دیا۔

(۸) خبر واحد اس صورت میں مقبول ہے، جب اس کا راوی دیگر ثقہ راویوں کے خلاف اس حدیث کی سند یا متن میں کوئی اضافہ نہ کر رہا ہو، اگر وہ اضافہ کرے گا تو بنا بر احتیاط ثقات کی روایت پر عمل کیا جائے گا اور اس کے اضافہ کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

(تانیب الخطیب محمد زاہد الکوثری: ۱۵۳، شرح التوضیح: ۲/۲۵۰)

خبر واحد کی حجیت اور اس کا افادۂ علم وظن:

خبر واحد کے افادۂ علم میں مختلف اقوال ہیں:

(۱) بعض کے نزدیک یہ مفید ظن ہوتی ہے۔ (۲) بعض کے نزدیک یہ اپنی تمام صورتوں میں مفید علم (یقینی) ہوتی ہے، خواہ اس کے ساتھ کوئی قرینہ شامل ہو یا نہ ہو۔ اہل ظاہر یہی کہتے ہیں اور امام احمد بن حنبل سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ (۳) بعض کے نزدیک اگر اس کے ساتھ قرینہ شامل ہو تو مفید علم ہوتی ہے ورنہ نہیں، نظام اور ان کے متبعین کا

یہی مسلک ہے اورآمدی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ (۴) بعض اصحاب حدیث کے نزدیک بلاقرینہ صرف بعض صورتوں میں مفید علم ہوتی ہے ،تمام صورتوں میں نہیں ،مثلاً حدیث مالک عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور اس جیسی سند کی حدیث مفید علم ہوگی۔(۵) باقی تمام لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ مفید علم نہیں ہوتی، نہ قرینہ کے ساتھ اور نہ بلاقرینہ۔

امام بزدوی لکھتے ہیں کہ یہ علم یقینی کا افادہ نہیں کرتی؛ بلکہ اس سے علم غالب رائے پیدا ہوتا ہے۔(اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ:۲۷۴،۲۷۵)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے خبر واحد کے اہتمام شان کے پیش نظر بخاری شریف میں مستقل ایک عنوان قائم کیا،'' کتاب اخبار الآحاد'' اس میں چھ(٦) ابواب قائم کئے ہیں، اورخبر واحد کے قبول کرنے پر۲۵/دلائل ذکر کئے ،بعض دلائل کتاب وسنت کے حوالہ سے ذکر کئے ،مثلاً باب ماجاء فی اجازة خبر الواحد الصدوق فی الاذان والصلاة والصوم والفرائض والاحکام، وقول الله تعالیٰ: وما کان المؤمنون لینفروا کافة، فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون. (التوبۃ۱۲۲) دوسری آیت: وقوله تعالیٰ ان جاء کم فاسق بنبأ فتبینوا (الحجرات:٦) وکیف بعث النبی صلی الله علیه وسلم امراء ه واحدا بعد واحد، فان سها احد منهم رُد الی السنة . (قبل حدیث۷۲۴۶) " فان سها" والی عبارت تعارض یا خطا کی طرف اشارہ کرتی ہے،اوراس عبارت میں اہل سنت والجماعت کی تائید ہوتی ہے کہ خبر واحد ظن کا فائدہ دیتی ہے، یقین کا نہیں،لیکن محض ظن کی وجہ سے رد نہیں کی جائے گی؛ کیوں کہ عمومی احکام غلبۂ ظن سے ہی مستفاد ہوتے ہیں،لہذا جب تک اس کے معارض اس سے کوئی قوی دلیل نہ ہو خبر واحد پر عمل کرنا واجب ہوگا،امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ

پندرہ دلائل سنت سے ذکر کررہے ہیں، جو خبر واحد کی حجیت پر دلالت کرتی ہیں۔(حدیث ۷۲۴۷، ۷۲۴۸، ۷۲۵۰، ۷۲۵۱، ۷۲۵۴، ۷۲۵۶، ۷۲۶۰، ۷۲۶۱، ۷۲۶۲، ۷۲۶۳)

پھر اخیر میں ایک باب ”باب خبر المرأة الواحدة “ سے ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ایک مرد کی طرح ایک سچی عورت کی خبر بھی قبول کی جائے گی اور اس پر بھی احکام کی بنا ہوگی۔ (حدیث ۷۲۶۷) کتاب اخبار الآحاد کے علاوہ بھی دو مقامات پر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے خبر واحد کی حجیت کو ذکر کیا ہے: (۱) باب هل يجوز للحاكم ان يبعث رجلا واحدا وحده للنظر فى الامور. (حدیث ۷۱۹۳) (۲) باب ترجمة الحكام وهل يجوز ترجمان واحد .

(قبل حدیث ۷۱۹۵)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اکثر احکام کے دلائل تفصیلیہ کے لئے خبر واحد کو حجت بنایا ہے، البتہ عقائد کے ثبوت کے لئے خبر واحد کے حجت ہونے کو صراحۃً ذکر نہیں کیا ہے، اس وجہ سے بعض شراح نے یہ لکھا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ خبر واحد کی عقائد کے سلسلہ میں حجیت کے قائل نہیں ہے، چنانچہ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ کرمانی کے حوالہ سے لکھا ہے:

ليعلم انما هو في العمليات ، لا فى الاعتقاديات.(فتح الباری: ۱۳/ ۲۳۴، عمدۃ القاری: ۲۰/ ۱۸۸)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے کلام میں اس کی صراحت نہیں ہے؛ البتہ ان کے کلام کے مفہوم مخالف سے یہ محسوس ہورہا ہے۔

حدیث ضعیف سے احتجاج کے سلسلہ میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا منہج:

بخاری شریف میں تو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اصح واوثق روایتوں کو ہی ترجیح دی ہے، لیکن دوسری تصانیف میں آپ نے صحیح، حسن اور قدرے قلیل ضعیف روایتوں سے بھی استدلال کیا ہے، چنانچہ علامہ البانی نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ”الادب المفرد“ کی احادیث کی تخریج کی ہے، اس میں احادیث وآثار صحیحہ کی تعداد ۹۹۸ ہیں، اور ضعیف

روایات وآثار کی تعداد ۲۱۵ ذکر کی ہے، اس میں ضعیف احادیث کی یہ تعداد بھی کتاب کے فضائل اور ترغیب وترہیب پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ ظفر احمد عثمانی صاحب نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی احادیث ضعیفہ لانے کی یہی وجہ ذکر کی ہے۔ (ھدی الساری:۴۴۱،قواعد فی علوم الحدیث:۴۲۶) علامہ البانی کی ذکر کردہ احادیث ضعیفہ کے اکثر مضامین اور احکام کی بھی آیات واحادیث صحیحہ سے تائید ہوتی ہے، اسی لئے علمائے کرام کی ایک جماعت نے لکھا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ضعیف حدیث پر بالکل عمل نہیں کرتے ہیں۔ (ہامش قواعد فی علوم الحدیث،۴۲۶، ماتمس الیہ حاجۃ القاری:۸۷)

یہ بات بھی مسلم ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ شدید ضعف والی روایات کو جائز نہیں قرار دیتے ہیں، راوی کے ضعف کی وجہ سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ہزاروں روایات کو چھوڑ دیا ہے، اسی لئے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جب کسی راوی کے متعلق ''فیہ نظر'' کہتے ہیں تو اس کا مطلب عموماً متروک ہوتا ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے احکام کے ثابت کرنے کے لئے کئی غیر صحیح روایات کو ترک کر دیا ہے، جو آپ کے ضعیف حدیثوں کے سلسلہ کے نظریہ کو ثابت کرتے ہیں، اسی طرح کئی روایات کا ضعف بیان کرنے کے لئے بھی ان کا ذکر کیا ہے، چنانچہ ان کے لئے ''لم یصح، لا یصح'' کے الفاظ نقل کرتے ہیں۔ (حدیث ۸۴۸،قبل حدیث ۲۶۰۹، بعد حدیث ۶۴۴۳) اسی طرح تراجم میں کسی حدیث کے ضعف کی طرف اشارہ کرتے ہیں، کئی شراح حدیث نے اسے ذکر کیا ہے، مثلاً ''باب غسل الوجه باليدين من غرفة واحدة'' کے ماتحت روایت ذکر کی۔ (حدیث ۱۴۰) حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: مراده بهذا التنبيه على عدم اشتراط الاغتراف باليدين جميعًا، والاشارة الى تضعيف الحديث الذي فيه انه

صلی اللہ علیہ وسلم کان یغسل وجھه بیمینه .(فتح الباری:۱/۲۴۱)اسی طرح باب التسمیة علی کل حال، وعند الوقاع کے ضمن میں ایک روایت ذکر کی۔(حدیث ۱۴۱)ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:وفیه اشارۃ الی تضعیف ما ورد من کراھة ذکر اللہ تعالیٰ فی حالین ؛الخلاء والوقاع.(فیض الباری:۱/۲۴۲)

حدیث ضعیف اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرط کے مطابق نہ ہونے والی احادیث سے استدلال اور حدیث ضعیف کے معنی کی صحت اور معمول بہ ہونے کی بنیاد پر استدلال:

بخاری شریف میں حدیث ضعیف تو نہیں ہے، لیکن کبھی ترجمۃ الباب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کئے بغیر یا احتمال کے صیغہ (یذکر عن النبی صلی اللّٰہ علیه وسلم)کے ساتھ ضعیف روایت ذکر کرتے ہیں،تو یہ بطور استیناس صحت معنی کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہوتا ہے؛ کیوں کہ دوسری صحیح حدیث اس کے معنی کی تائید کرنے والی ہوتی ہے۔

شیخ نور الدین عطر فرماتے ہیں:واما البخاري فروي في کتابه بعض الاحادیث الضعیفة، للایفاء بالغرض الفقهي الذي قصده، لکنه اخرجها عن موضوع کتابه فرواها في التراجم. (الامام الترمذي والموازنة بین جامعه وبین الصحیحین ۱۹۱– ۲۰۷)

اس کی مثال باب تاویل قوله تعالیٰ: من بعد وصیة توصون بها او دین . (النساء:۱۲) ویذکر ان النبی صلی اللہ علیه وسلم قضی بالدین قبل الوصیة . (قبل حدیث ۲۷۵۰) یہ حدیث ضعیف ہے،لیکن اس پر اہل علم کا عمل ہے۔(ترمذی:۴/۴۳۵،حدیث: ۲۱۲۲)ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:وکأن البخاری رحمه اللہ تعالیٰ اعتمد علیه لاعتضاده بالاتفاق علی مقتضاه، و الا فلم تجر عادته ان یورد الضعیف في مقام

الاحتجاج به.(فتح الباری:۵/ ۳۷۷)

اسی طرح الجهاد ماض مع البر والفاجر والی روایت ضعیف ہے،لہذا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کی نسبت واضح نہیں فرمائی لیکن الخیل معقود فی نواصیها الخیر الی یوم القیامة والی روایت سے اس کے معنی کے صحت کی وضاحت کی۔

نوٹ: امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی جامع میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ سے بعض احادیث کے متعلق اصح شيء فی هذا الباب یا احسن شيء فی هذا الباب کی عبارت نقل کی ہے، یہ عبارت حدیث کی تصحیح کو بیان نہیں کرتی ہے،علامہ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ ابن قطان کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ اصح شئ فی هذا الباب یہ الفاظ کی تصحیح نہیں کرتے ہیں؛ بلکہ مراد اشبه فی هذا الباب واقل ضعفا ہے، قال الزیلعی "فظهر من ذلك ان قول البخاری أصح شيء لیس معناه صحیحا".(نصب الرایہ:۲/ ۲۱۷)

ان روایات سے (معنی کی صحت کی شرط کے ساتھ) استدلال جوامام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی شرط کے مطابق نہیں ہے:

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی ترجمۃ الباب کسی ایسی حدیث کو بنا دیتے ہیں، جوان کی شرط پر نہیں ہوتی ،شرط کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے وہ اس کو مسندًا روایت کرنے سے معذور ہیں،لہذا ترجمۃ الباب کا حصہ بنا کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ حدیث بھی صحیح اور قابل استدلال ہے۔

علامہ ابن المنیر المتواری فی تراجم البخاری میں" احب الدین الی الله تعالیٰ الحنیفیة السمحة" (قبل حدیث ۳۹) سے ترجمۃ الباب قائم کرنے کے سلسلہ میں لکھتے ہیں:ان لفظ الترجمة فی الحدیث لم یوافق شرط البخاری، فلما وافقه حدیث

الباب بمعناه، نبه عليه فی الترجمة ، يعني انه ان فات صحة لفظه، فمعناه صحيح بهذا الحديث الذي ذكره مسندا. (المتواری:۵۲)

قال ابن حجر رحمه الله تعالیٰ: استعمله المؤلف فی الترجمة لکونه متقاصرا عن شرطه ، وقواه بما دل علی معناه لتناسب السهولة واليسر. (فتح الباری ۱/۹۴)

الدين النصيحة والی روایت ترجمۃ الباب میں لائے اور متن میں مسنداً ذکرنہیں کی، کیوں کہ وہ ان کی شرط کے مطابق نہیں ہے، لیکن فی الجملہ صلاحیت رکھتی ہے، علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ حدیث کے مسنداذکرنہ کرنے کی وجہ تحریر فرماتے ہیں: الا انه لم يذكر اسناده لان راوی هذا الحديث من طريق تميم الداری– وهو اشهر طرقه – سهيل بن ابی صالح، وليس سهيل من شرطه.(فتح الباری: ۱/ ۱۳۸،اعلام الحديث : ۱۸۷/۱)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی کسی لفظ سے ترجمہ قائم کرتے ہیں اوراس کومتن حدیث میں ذکرنہیں کرتے ،اس کی وجہ روایت کے بعض طرق میں ضعف وکمزوری ہوتی ہے، قال ابن حجر: ولم يرض بسند هذه الزيادة ، فلم يدخله في كتابه، وقد فعل مثل هذا في كتابه كثيرا كما يترجم بالشئ ولايذكره، ويشير الی انه روی في بعض طرقه، وانما لم يذكره للين في سنده.(فتح الباری:۱۲/ ٤۰۲)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے باب الاستبرق ودخول الجنة في المنام کے ماتحت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ذکرکی ،لیکن حدیث شریف میں استبرق کا ذکرنہیں ہے، جب کہ اسی پرعنوان قائم کیا ہے،لیکن اسی روایت کو کتاب التهجد (حدیث ۱۱۵۶) میں دوسرے طریق سے ذکرکی اوراس میں استبرق کالفظ ہے،تو ایک جگہ زیادتی ذکرکرتے ہیں اوردوسری جگہ ذکرنہیں کرتے ہیں، لیکن ترجمۃ الباب میں دوسری روایت کی طرف اشارہ کردیتے ہیں۔ (حدیث ۷۰۱۵، ۷۰۱۶)

حدیث صحیح ہونے کے باوجود کسی معارض کی وجہ سے عمل ترک کرنا:

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ حدیث صحیح ہونے کے باوجود دوسری قوی معارض روایت کی وجہ سے اس پر عمل ترک کردیتے ہیں، کبھی تو حدیث ذکر کرتے ہیں اوراس کے معارض کو بھی ذکرکرکے معارض اقوی کو ترجیح دیتے ہیں اور کبھی اس کو اس باب کے بجائے دوسرے باب میں ذکرکرکے اشارہ کرتے ہیں کہ اس مسئلہ کا استنباط اس حدیث سے نہیں ہوتا ہے، بلکہ دوسرے مسئلہ کا استنباط ہوتا ہے، لہذا دوسرے موقع پر اس روایت کو ذکر کرتے ہیں، تاکہ اقوی معارض کے مقابلہ میں یہ روایت نہ آئے اور اقوی کو ہی ترجیح حاصل ہو، مثلاً حضرت عروہ رضی اللہ عنہ کی روایت (۳۶۴۲) جس کا تعلق بیع فضولی سے ہے، اس کو کتاب البیوع کے بجائے کتاب المناقب میں لائے، اس کی وجہ روایت کا ضعف یا علی عدم شرطہ نہیں ہے، بلکہ اس کے ظاہری مسئلہ کا معمول بہا نہ ہونا ذکر کرنا مقصود ہے۔

قال ابن حجر: ”فقد يكون الحديث على شرطه ويعارضه عنده ما هو اولى بالعمل به من حديث آخر، فلا يخرج ذلك الحديث في بابه، ويخرجه في باب آخر اخفى، لينبه بذلك على انه صحيح، الا ان ما دل ظاهره عليه غير معمول به عنده، والله اعلم“. (فتح الباری: ۶/ ۶۳۵) اسی طرح زمین کو اجارہ پر دینے کی ممانعت والی روایات اگرچہ صحیح ہیں، لیکن یہ ممانعت وجوبی نہیں ہے، بلکہ استحبابی ہے، اسی لئے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمۃ الباب میں اس کی رعایت کرتے ہوئے دوسرا انداز اختیار کیا۔

روایت بالمعنی:

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے روایت بالمعنی اور اختصار حدیث سے بخاری شریف میں کئی جگہ کام لیا ہے، جیسے ایک جگہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث بالمعنی ذکر کی ہے؛ اس پر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: بل هو من

تفقه البخاري وتجويزه لذكر الحديث بالمعنى. (فتح الباری:۲/۳۴۰) سیر اعلام النبلاء کے محقق شیخ صالح السمر لکھتے ہیں:ویعنی هذا ان البخاري يرى جواز الرواية بالمعنى وجواز تقطيع الحديث من غير تنصيص على اختصاره بخلاف مسلم، وسبب ذلك ان البخارى صنف كتابه فى طول رحلته، فكان لاجل هذا ربما كتب الحديث من حفظه فلا يسوق الفاظه برمتها، بل يتصرف فيه ويسوقه بمعناه، اما مسلم فقد صنف كتابه فى بلده بحضور اصوله فى حياة شيوخه، وكان يتحرز فى الالفاظ ويتحرى فى السياق. والبخارى استنبط فقه كتابه من احاديثه، فاحتاج ان يقطع الحديث الواحد اذا اشتمل على عدة احكام ليورد كل قطعة منه فى الباب الذى يستدل به على ذلك الحكم الذى استنبط منه.

(سير اعلام النبلاء:۱۲/۴۱۱)

امام بخاری اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہما کے درمیان فرق بیان کرتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اختصار حدیث اور روایات بالمعنیٰ کی صراحت کئے بغیر دونوں سے کام لیتے ہیں، کیوں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب لمبے علمی سفر میں تصنیف کی ہے،لہذا وہ کبھی روایت اپنے حافظہ کے مطابق بھی نقل کرتے ہیں، جب کہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب اپنے شہر میں علمائے حدیث کے درمیان رہ کر لکھی، لہذا الفاظ کا مکمل خیال رکھا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے احادیث سے مسائل کا بھی استنباط کیا، لہذا وہ ایک حدیث کے ساتھ مختصرً ا یا تقطیع کے ساتھ مجتہد فیہ الفاظ کو ہی ذکر کرتے ہیں کیونکہ ایک حدیث کئی مسائل کو مشتمل ہوتی ہے، بخلاف امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ وہ مسائل کے استنباط کے بغیر نفس روایات کو جمع کرنے پر ہی اکتفاء کرتے ہیں۔

بخاری میں روایت بالمعنی اکثر تراجم اور معلقات میں ہوا ہے، جب کہ اختصار اکثر روایت مسندہ میں ہوا ہے۔

معلقات میں روایت بالمعنی:

احادیث معلقہ کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے صیغۂ تمریض کے ساتھ نقل کیا ہے، یہ زیادہ تر ان کے ضعف یا شرائط نہ پائے جانے کی وجہ سے ہے؛ لیکن کبھی صحیح روایت کو بھی تمریض کے صیغے کے ساتھ ذکر کرتے ہیں، کیوں کہ وہ اس روایت کو بالمعنی نقل کرتے ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: فـامـا مـا هو صحيح فلم نجد فيه ما هو عـلى شرطه الا مواضع يسيرة جدا ووجدناه لايستعمل ذلك الا حيث يورد ذلك الحديث المعلق بالمعنىٰ. (هدى السارى ،ص:١٨) دوسری جگہ فرماتے ہیں: وقد يستشكل تـرك البـخـاري الـجـزم به مع صحته عنه، وذلك محمول على قاعدة ذكرها لي شيـخـنـا ابـو الـفـضـل بـن الـحسين الحافظ ؛ وهى: ان البخاري لايخص صيغة التـمـريـض بضعف الاسناد، بل اذا ذكر المتن بالمعنىٰ او اختصره اتى بها ايضًا، لـمـا عـلـم مـن الخلاف فى ذلك. (فتح البارى :١/١١١) مطلب یہ ہے کہ احتیاطاً صیغۂ تمریض کے ساتھ صحیح روایت کو بھی ذکر کرتے ہیں، کیونکہ بعض علماء نے روایت بالمعنیٰ کو جزم کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرنا جائز نہیں سمجھا ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک روایت " لِيُبَـلِّغَ العلمَ الشاهدُ الغائبَ" میں لفظ "علم" کا اضافہ کیا ہے، جب کہ حدیث شریف میں العلم کا لفظ نہیں ہے، ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:" وليس هو فى شيئ من طرق حديث ابن عباس بهذه الصورة، وانـمـا هـو فى روايته ورواية غيره بحذف العلم، وكأنه اراد بالمعنى لان المامور بتبـليغه هو العلم. "(فتح الباری:۱/۱۹۸) اسی طرح " بـاب اوقاف اصحاب النبى ﷺ وارض الـخـراج ومزارعتهم ومعاملاتهم" میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کو بالمعنی نقل کیا اور دوسری جگہ روایت باللفظ نقل کیا۔ (قبل حدیث: ۲۳۳۴، ۲۷۶۴ونحوہ ۲۷۷۲)

اسی انداز میں بـاب الـوصـايا ، وقول النبى ﷺ : وصية الرجل مكتوبة عنده

میں علامہ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ "مکتوبة عنده" پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ الفاظ حدیث نہیں ہیں، لم اقف علی هذا الحديث باللفظ المذكور، وكأنه بالمعنیٰ فان المرأ هو الرجل لكن التعبير به خرج مخرج الغالب، والا فلا فرق - في الوصية الصحيحة - بين الرجل والمرأة. (فتح الباری:۳۵۶/۵) صحیح حدیث میں رجل کے بجائے ما حق امرئ مسلم کا لفظ آیا ہے، لہذا وصیت کرنے والا مرد ہو یا عورت ہو کوئی فرق نہیں ہے، بلکہ حدیث کا ارشاد دونوں کو شامل ہے۔ (حدیث:۲۷۳۸)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے "باب الرقی بفاتحة الكتاب" کے عنوان کے بعد لکھا: "يذكر عن ابن عباس عن النبی ﷺ." (قبل حدیث:۵۷۳۶) جب کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی روایت رقیہ بفاتحة الكتاب کی (صراحۃً حکم) فرماتے ہوئے نہیں سنی، بلکہ صحابی کے واقعہ کی آپ نے تقریر فرمائی، تو یہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف انتساب روایت بالمعنی ہوا، گویا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے رقیہ والے واقعہ میں اجرت لینے کی ممانعت نہیں فرمائی۔ (ھدی الساری:ص/۱۸)

یہ تمام مثالیں روایت بالمعنیٰ کی ہیں اس میں سند مذکور نہیں ہے، لیکن جب ان روایات کو سنداً ذکر کرتے ہیں تو روایت باللفظ سے ہی ذکر کرتے ہیں۔ روایت مسندہ میں بالمعنی جن روایات کو ذکر کیا ہے، وہ اختصار اور تقطیع حدیث کی شکل میں ہے، اسی طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ دو حدیثوں کے معنی کو ایک ساتھ ملا دیتے ہیں اور ایک ہی روایت میں دونوں کے الفاظ ملا کر اس کو نقل کرتے ہیں، جیسے "باب وكالة الشريك وقد اشرك النبي ﷺ عليا فی هديه ثم أمر بقسمتها" یہ دو حدیثوں کا مضمون ہے۔ ایک کتاب الحج کی روایت جس میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدنہ کی نگرانی اور جانور کی تقسیم کا حکم دیا اور دوسری حدیث کتاب الشرکۃ کی ہے جس میں حضرت علی رضی اللہ

عنہ کو اپنے عمرہ والے احرام کے ساتھ رہنے اور ہدی میں شریک ہونے کا حکم دیا تھا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمۃ الباب میں دونوں روایات کو بالمعنی جمع کر دیا۔(ھدی الساری :ص/۴۲)اسی طرح ایک روایت "انما انا قاسم وخازن واللّٰہ یعطی" یہ الفاظ بھی دو حدیثوں سے ماخوذ ہے۔(فتح الباری:۶/ ۲۱۸)

حدیث شریف کا اختصار اور تقطیع:

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایک روایت کے بہت سے اجزاء کو مختلف مسائل کے ثبوت کے لئے مختصراً نقل کرتے ہیں، حضرت موسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام اور حضرت خضر علیہ السلام کی روایت ۱۳/ مقامات پر ذکر کی ہے، کسی جگہ مکمل اور کسی جگہ ترجمہ کے مطابق شاہد کے طور پر، مثلاً حدیث: ۷۴، ۷۸، ۱۲۲، ۲۲۶۷، ۲۷۲۸، ۳۲۷۸، ۳۴۰۰، ۳۴۰۱، ۴۷۲۵، ۴۷۲۶، ۴۷۲۷، ۶۶۷۲، ۷۴۶۸۔ اسی طرح سقیفہ والی روایت: ۲۴۶۲ نمبر پر مختصر طور پر ذکر کی اور ۶۸۳۰ نمبر پر مکمل نقل کی، اور دوسرے مقامات: ۳۴۴۵، ۳۹۲۸، ۴۰۲۱، ۶۸۲۹، ۷۳۲۳ نمبر پر کچھ الفاظ نقل کئے ہیں اور ہر جگہ کوئی نیا مسئلہ ثابت کیا ہے، حجۃ الوداع والی روایت بھی کئی مقامات پر نقل کی ہے، حدیث نمبر ۱۵۴۵ پر مکمل نقل کی اور حدیث نمبر ۱۶۲۵، ۱۷۳۱ پر مختصراً اور تقطیع کے ساتھ نقل کی ہے۔

احادیث مسندہ کو روایت بالمعنیٰ نقل کرنا:

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کچھ روایات مسندہ کو بھی بالمعنی نقل کیا ہے، لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ چوں کہ خود فقیہ ہے، لہذا روایت بالمعنی سے کوئی خطرہ نہیں ہے۔ مثلاً بنی الاسلام والی روایت میں حج کو روزہ پر مقدم کر کے والحج وصوم رمضان ذکر کیا ہے، جب کہ یہ روایت مسلم شریف میں روزہ کی تقدیم کے ساتھ منقول ہے، اور روایت میں ایک آدمی نے الحج وصیام رمضان کہا، تو راوی ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ لا، صیام

رمضان والحج ؛ هكذا سمعته من رسول اللهﷺ. (مسلم:حدیث/١٦) قال ابن حجر: ففی هذا اشعار بان رواية حنظلة التی فی البخاری مروية بالمعنیٰ.(فتح الباری:١/٥٠)

کچھ حضرات نے راوئ حدیث حنظلہ کی طرف روایت بالمعنی نقل کرنے کی نسبت کی ہے،لیکن ابوعوانہ نے حنظلہ سے تقدیم صوم علی الحج والی روایت ذکر کی ہے۔(فتح الباري:١/٥٠) اگرچہ بہت سے مواقع پر بخاری نے صحیح میں روایت بالمعنی نقل کی ہے، وہ ان رواۃ کی طرف ہی سے منقول ہے،جن سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے روایت نقل کی ہے،خود امام بخاری نے روایت بالمعنی نقل نہیں کی ہے۔

البتہ روایت بالمعنی نقل کرنے کے مجوزین علماء نے بھی یہ شرط لگائی ہے کہ روایت بالمعنی سے اگر حدیث کے مفہوم میں تفاوت ہوجاتا ہوتو پھر روایت بالمعنیٰ جائز نہیں ہے، اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے عموماً اس کالحاظ رکھا ہے، امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی شرط کی بنیاد پر روایت بالمعنی کے جواز پر جمہور کا اتفاق نقل کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں: "وهـــذا هوالصواب الذي تقتضيه احوال الصحابة رضي الله عنهم فمن بعدهم فی نقلهم القضية الواحدة بالفاظ مختلفة ".(ماتمس اليه حاجة القاری:ص/٩٣)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بھی ذکر کیا ہے کہ اکثر رواۃ روایت بالمعنی نقل کرتے ہیں، کثرت طرق والی روایت سے اس کا علم ہوتا ہے، جس میں روایت کے الفاظ مختلف ہوتے ہیں :فإن مخارج الحديث اذا كثرت قل ان تتفق الفاظه، لتوارد اكثر الرواة عـلـى الاقتـصـار عـلـى الـرواية بـالـمعنى بحسب مايظهر لاحدهم انه واف به، والحامل لاكثرهم على ذلك انهم كانوا لايكتبون، ويطول الزمان فيتعلق المعنى بـالذهن، فيرتسم فيه ولا يستحضر اللفظ، فيحدث بالمعنیٰ ، لمصلحة التبليغ ثم يظهر من سياق من هو احفظ منه انه لم يوفِّ بالمعنیٰ. (فتح الباری:١٣/ ٢٤٨)

حدیث منسوخ: امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے سنت میں نسخ کی صراحت کرتے ہوئے دو روایتیں ذکر کی ہیں، قولی اور فعلی، (ا) قولی کی مثال نکاح متعہ کے جواز کی (حدیث نمبر ۵۱۱۹) ہے، اور دوسری ممانعت کی (روایت نمبر ۵۱۱۵) ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے متعہ کی نہی والی روایت کا ترجمہ "باب نھی رسول اللہ ﷺ عن نکاح المتعۃ اخیرا سے قائم کیا، حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وقولہ فی الترجمۃ "اخیرا" یفھم منہ انہ کان مباحا، وان النھی عنہ وقع فی آخر الامر، ولیس فی احادیث الباب التی اوردھا التصریح بذلك. (یعنی کچھ اباحت پر اور کچھ تحریم پر دلالت کرتی ہیں) لکن قال فی آخر الباب ان علیا بین انہ منسوخ، وقد وردت عدۃ احادیث صحیحۃ صریحۃ بالنھی عنھا بعد الاذن فیھا. (فتح الباری: ۹/ ۱۶۷)

نسخ فعلی کی مثال حدیث نمبر ۶۸۹ ہے جس میں واذا صلّی جالسا فصلوا جلوسا اجمعون کا لفظ ہے، یعنی امام کی اقتداء میں مقتدی کو ہر عمل کرنا چاہئے، اگر امام بیٹھ کر نماز پڑھائے تو تمام مقتدیوں کو باوجود استطاعت کے بیٹھ کر نماز پڑھنی چاہئے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ روایت کے اخیر میں اپنے استاذ حمیدی کا قول نقل کرتے ہیں: قال الحمیدی: قولہ "اذا صلی جالسا فصلوا جلوسا" ھو فی مرضہ القدیم ثم صلی بعد ذلك النبی ﷺ جالسا والناس خلفہ قیاما لم یأمرھم بالقعود، وانما یؤخذ بالآخرِ فالآخرِ من فعل النبی ﷺ.

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کبھی نسخ کی صراحت کئے بغیر صرف اشارہ کرتے ہیں:

جیسے باب الصلوۃ علی من ترك دینا کا عنوان قائم کیا، (جب کہ اس سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوا علی صاحبکم فرمایا (حدیث: ۲۲۹۸) یہ عنوان حدیث نمبر ۲۳۹۸ پر قائم کر کے حدیث نمبر ۲۲۹۸ میں آگے صحابی خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اس

کے خلاف ذکر کرتے ہیں: فلما فتح الله عليه الفتوح؛ قال انا اولى بالمؤمنين من انفسهم ،فمن توفى من المؤمنين فترك دينا فعليّ قضاء ه ، ومن ترك مالا فلورثته، علامہ خطابی رحمۃ اللہ علیہ نے اعلام الحدیث (۱۱۳۰/۲) میں اس کو نقل کیا ہے۔

اسی طرح ابتداء اسلام میں نماز کے درمیان سلام کا جواب دیا جاتا تھا، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی کہ ہم نماز میں آپ کو سلام کرتے تھے، ہماری سلام کا جواب دیا جاتا تھا، حبشہ کی ہجرت سے واپسی کے بعد ہم نے سلام کیا تو جواب نہیں دیا گیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ان فی الصلاة لشغلًا ۔(حدیث: ۱۱۹۹، ۱۲۱۶) امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو ذکر کرنے کے لئے "باب ماینهی من الكلام فی الصلوة" کے عنوان سے اس کی منسوخیت کو بیان کیا، اسی طرح شراب کے لئے مستعمل برتنوں کے استعمال کی ممانعت فرمائی گئی اور بعد میں اس کی اجازت دی گئی، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے نسخ کے ثبوت کے لئے " باب ترخيص النبی ﷺ في الاوعية والظروف بعد النهی." (قبل حدیث ۵۵۹۲) کا عنوان اختیار کیا۔

سنت کی واضحانہ شان:

قرآن کریم کی کئی مجمل آیات کی تشریح وتفسیر احادیث کے ذریعہ کی گئی ہے: وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم ولعلهم يتفكرون. (النحل:۴۴) اس پر شاہد ہے، اسی طرح بعض احادیث کے اجمال کو دوسری احادیث سے واضح کیا گیا ہے۔

بعض احادیث کی وضاحت سنت کے بجائے آیات قرآنیہ سے ہوتی ہے، اسی طرح بعض روایات کی وضاحت اور مختلف معانی کے احتمالات کو اقوال صحابہ وتابعین اور علمائے کرام سے حل کیا جاتا ہے۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان تمام امور پر تفصیلی مثالیں ذکر کی ہیں۔

سنت سے قرآن کریم کی وضاحت:

بـاب: فـان تابوا واقاموا الصلوة واٰتوا الزكوة فخلوا سبيلهم. (التوبۃ:۵)اس عنوان کے ماتحت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ایک روایت لائے (حدیث/۲۵) تـابـوا کی تفسیر شہادتین سے کی، ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث کو آیت کی تفسیر قرار دیا؛ کیوں کہ آیت میں توبہ سے مراد کفر سے ایمان کی طرف لوٹنا ہے، آیت وحدیث کے درمیان دوسری مناسبت یہ ہے کہ حدیث کا لفظ عصمت اور آیت کا لفظ تخلیہ دونوں ایک معنی میں ہے۔(فتح الباری:۱/۷۵)

اسی طرح آیت کریمہ "فـاغسـلوا" کی وضاحت میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تین مرتبہ سے زائد کی نفی کرتے ہوئے اسراف کی ممانعت کی ۔(بعد حدیث :۱۳۴) آیت کریمہ کـلـوا واشـربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود کی تشریح حدیث عدی بن حاتم (حدیث ۱۹۱۶) سے کی۔

حدیث سے حدیث کی وضاحت: (عام، مجمل، مطلق)

ایک حدیث کے اجمال کو دوسری حدیث کے بیان سے ،ایک روایت کے عام کو دوسری کے خاص سے اور ایک روایت کے مطلق کو دوسری روایت کے مقید سے واضح کرنے کی بھی امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے مثالیں ذکر کی ہیں اور اس کو"والـمـفسـر يـقضى على الـمبهم اذا رواه اهل الثبت" کےعنوان سے تعبیر کیا ہے، دوسری جگہ "ويـوخذ ابدا في العلم بما زاد اهل الثبت او بيّنوا" سے مؤید کیا ہے۔

حدیث مثبت کو حدیث نافی پر مقدم کرنے اور تعارض حدیث کے موقع پر دونوں کے درمیان جمع کے سلسلہ میں بھی اسی قاعدہ کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا ہے، چنانچہ

"باب منتهى التلقى" کے ماتحت دو روایتیں ذکر کیں۔حدیث:۲۱۶۶ ذکر کر کے فرمایا: هذا فی اعلی السوق یبینه حدیث عبید الله. اور حدیث عبید اللہ ۲۱۶۷ نقل کی، اس میں یہ ثابت کرنا چاہا کہ حدیث ثانی مبیّن اور خاص ہے، اول حدیث میں تلقی رکبان سے منع کیا گیا اور ثانی میں بتایا گیا کہ تلقی اعلی السوق میں جائز ہے، البتہ منتقل کرنا جائز نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ پہلی روایت کا تعلق خارج شہر کی تلقی سے ممانعت کا ہے۔

(عمدۃ القاری:۹/۳۸۲)

کبھی حدیث شریف کے مجمل یا مشکل لفظ کی اسی حدیث یا دوسری حدیث کے کسی لفظ سے وضاحت ہو جاتی ہے مثلاً ایک روایت "رجل آتاه الله القرآن فهو یقوم به آناء اللیل والنهار" میں یقوم به متعدد معانی کا احتمال رکھتا ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا کہ حدیث شریف کا ہی دوسرا لفظ "لو اُوتیت مثل ما اوتي هذا فعلت کما یفعل" نے واضح کر دیا کہ قیام سے تلاوت کرنا مراد ہے، پھر دوسری روایت ذکر کی جس میں صاف لفظ فهو یتلوه آناء اللیل وآناء النهار ہے۔(حدیث: ۷۵۲۸-۷۵۲۹)

آیات کی روشنی میں احادیث کی وضاحت:

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے روایت کے ابہام واشکال کو دور کرنے کے لئے آیت کو ترجمۃ الباب میں ذکر کیا باب من لم یتغن بالقرآن، وقوله تعالیٰ: أولم یکفهم انا انزلنا علیك الکتاب یتلیٰ علیهم. (العنکبوت:۵۱) یہ آیت کریمہ قال رسول الله ﷺ: لم یأذن الله لشیئ ما اذن لنبي ان یتغنی بالقرآن کی تشریح ہے، قال سفیان: تفسیره: یستغنی به. قال ابن التین: یفهم من الترجمة ان المراد بالتغنی الاستغناء لکونه اتبعه الآیة التی تتضمن الانکار علی من لم یستغن بالقرآن عن غیره. (فتح الباری :۹/۶۸، المتواری:ص/۳۹۸) یہ ان لوگوں کا رد ہے جو قرآن کریم کے علاوہ دیگر کتب سماویہ یا اخبار

ماضیہ میں مشغول ہوکر قرآن کو چھوڑے ہوئے ہیں، تغنی سے غناء یعنی گانے کے انداز میں قرآن پڑھنے کی ممانعت اور تحسین صوت کے مطلوب ہونے کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے مستقل باب میں ذکر کیا ہے، لہذا اس جگہ تغنی سے وہ مراد نہیں ہے، بلکہ تکبر اور قرآن سے بے نیازی مراد ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت:

بیان کی ضرورت کے وقت شارع کا بیان سے سکوت بیان شمار ہوتا ہے، سکوت الشارع عن البیان عند الحاجة الیه یعد بیانا ، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اسی قاعدہ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے باب قائم کیا: باب من رآی ترك النكیر من النبي ﷺ حجة لا من غیر الرسول. (قبل حدیث:۷۳۵۵)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اشارہ کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا سکوت کبھی وحی کے انتظار کی وجہ سے ہوتا تھا، چنانچہ امام نے باب قائم کیا: باب ما كان النبی ﷺ یسأل مما لم ینزل علیه الوحي، فیقول: لاادری، اولم یجب حتی یُنزل علیه الوحي، ولم یقل برأی ولا قیاس، لقوله تعالی: بما ارٰك الله. (النساء:۱۰۵) روح کے متعلق سوال پر بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے، بعد میں آیت نازل ہوئی۔ (قبل حدیث:۷۳۰۹) اسی طرح حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی عیادت کے موقع پر انہوں نے اپنے مال کے متعلق دریافت کیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے پھر آیت میراث نازل ہوئی۔ (حدیث: ۷۳۰۹)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کیا کہ لوگوں کے کلام اور معاملات میں بیان کے موقع پر سکوت جائز ہے، باب اذا وقف ارضا ولم یبین الحدود فهو جائز، و كذلك الصدقة. (قبل حدیث:۲۷۶۹) لیکن علماء نے تصریح کی ہے کہ یہ سکوت اس وقت معتبر ہے جب

کہ وقف وصدقہ کی چیزوں میں التباس نہ ہو، ورنہ تحدید کرنا ضروری ہوگی۔(فتح الباری:۵/۳۹۶)

اسی طرح سکوت کو جب جواب کا درجہ دیا گیا ہے، اب کسی شاغل کی وجہ سے جواب میں تاخیر ہوجائے تو اس تاخیر کو بیان سے سکوت نہ سمجھا جائے، اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ترجمۃ الباب قائم کیا: باب من سئل علما وهو مشتغل فی حديثه فاتم الحديث ثم اجاب السائل .(قبل حدیث ۵۹) ترجمۃ الباب میں حدیث ذکر کی کہ ایک سائل نے قیامت کے متعلق سوال کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں سے بیان فرما رہے تھے، تو بیان ختم کرنے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال کا جواب دیا۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ مجتہد و مفتی سائل کے سوال سے زائد بات بھی جواب میں بیان کرسکتے ہیں، خاص کر کے سائل جاہل ہو یا معاملہ وضاحت طلب ہو: باب من اجاب السائل باكثر مما سأله. (حدیث:۱۳۴)

سنت کی تشریح وبیان صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی طرف سے:

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس کے آداب سے واقف اور شریعت کے نزول کے مواقع اور پس منظر کے ماہر کار تھے، لہذا نصوص کی معرفت میں ان کی خصوصیات کو دوسرا کوئی نہیں پہونچ سکتا، اسی وجہ سے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال وافعال کو بہت اہتمام سے بیان کیا ہے، چنانچہ "باب مايذكر في بيع الطعام والحُكرة" کے ماتحت حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہم کی وضاحت نقل کی ہے، قلت لابن عباس: كيف ذاك؟ قال: ذاك دراهم بدرهم والطعام مرجأ. (حدیث: ۲۱۳۲) اسی طرح باب لايشتري حاضر لباد بالسمسرة کے ماتحت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی وضاحت لا يكون لـه سمسارا کو نقل کیا ہے۔(حدیث ۲۱۶۳) اسی طرح حدیث ۲۱۷۴ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی وضاحت بھی مذکور ہے۔

قیاس سے استدلال میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا طریقۂ کار

قیاس کی تعریف

قیاس کے لغوی معنی تقدیر اور تسویہ ہیں۔

اور اصطلاحی طور پر قیاس کی تعریف میں اصحاب اصول کا اختلاف ہے، امام الحرمین کہتے ہیں کہ قیاس کی حد حقیقی متعذر ہے، قیاس کی بعض اہم تعریفات حسب ذیل ہیں:

(۱) مساوات المسکوت للمنصوص فی علة الحکم. (آمدی: ج:۳،ص:۲)

(۲) حمل معلوم علی معلوم فی اثبات حکم لهما او نفیه عنهما بامر جامع بینهما. قیاس کی یہ تعریف قاضی ابوبکر باقلانی سے منقول ہے اور اکثر شوافع نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

(۳) تعدیة الحکم من الاصل الی الفرع بعلة متحدة لاتدرک بمجرد اللغة. (تنقیح :۲/۵۲) یہ تعریف صدر الشریعہ نے کی ہے، ابوالحسین بصری نے حسب ذیل تعریف کو سب سے زیادہ واضح کہا ہے، تحصیل حکم الاصل فی الفرع لاشتباهها فی علة الحکم عند المجتهد. (المعتمد :۲/۶۹۷)

قیاس کی حجیت

اہل ظاہر کے نزدیک قیاس شرعی حجت نہیں ہے۔ (اللمع :۵۴،اصول بزدوی:۲۴۹) شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ سب سے پہلے نظام نے قیاس کا انکار کیا، پھر بغداد کے بعض متکلمین نے اس کی پیروی کی۔ ثم نشأ بعده رجل متجاهل یقال له داود الاصبهانی فابطل العمل بالقیاس من غیر ان وقف علی ما هو مراد کل فریق ممن کان قبله. (اصول السرخسی ۲/ ۱۱۸، ۱۱۹) لیکن صحابہ اور تابعین میں سے اسلاف، ائمہ اربعہ اور اکثر

فقہاء رحمۃ اللہ علیہم و متکلمین کے نزدیک قیاس ایک شرعی حجت ہے۔(آمدی:۳/۶۴،۶۵)

رائے اور قیاس کا فرق

اسلام کے ابتدائی دور میں لفظ رائے کو قیاس شرعی کے معنی میں استعمال کیا جاتا تھا۔ چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو ان سے دریافت کیا کہ "بم تحكم ؟ قال: بكتاب الله ، قال : فان لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله ، قال : فان لم تجد ؟ قال : اجتهد برائي".(آمدی:۳/۷۸)

اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے فرمایا:اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما ، فاذا لم تجد الحكم فيهما، اجتهد رأيك.(ایضاً:۷۹)

ان دونوں روایتوں میں لفظ رائے وارد ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ رائے سے یہاں وہ رائے خالص مراد نہیں، جو کسی اصل پر مبنی نہ ہو؛ بلکہ وہ رائے مراد ہے جو کسی اصل پر مبنی ہو اور اسی کو قیاس کہتے ہیں، چنانچہ علامہ آمدی حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:اجتهاد الرأي لا بد وان يكون مردود الى الاصل والا كان مرسلا ، والرأي المرسل غير معتبر، وذلك هو القياس.(ایضا:۷۸)

لیکن جب لوگوں نے رائے خالص اور قیاس شرعی میں امتیاز کرنا چھوڑ دیا اور ہر قسم کی رائے کو شرعی احکام کے اثبات کے لئے دخیل بنا دیا، تو بعد کے دور میں ضروری ہوا کہ رائے اور قیاس کو ایک دوسرے سے جدا کر کے ان کا اصطلاحی فرق واضح کیا جائے۔

امت مسلمہ کا سواد اعظم قیاس کو شریعت کی چوتھی اصل مانتا ہے اور کتاب اللہ، سنت

رسول اللہ اور اجماع میں جو حکم نہ ملے اس کے اثبات کے لئے قیاس کو بناء قرار دیتا ہے۔

لیکن رائے کو دین میں بالاتفاق کوئی دخل نہیں ہے، چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ لو كان الدين بالرأى لكان اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه. یہاں رائے سے رائے خالص مراد ہے۔

قیاس کی اصطلاحی تعریف سے قطع نظر قیاس اور رائے میں فرق یہ ہے کہ اپنا وہ خیال جو کسی اصل شرعی یعنی کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع پر مبنی ہو وہ قیاس ہے اور جو کسی اصل شرعی پر مبنی نہ ہو وہ رائے ہے۔ (اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ: ۴۲۲، ۴۲۴)

قیاس کا علم

یعنی اہلیت اجتہاد کے لئے ضروری ہے کہ قیاس کی حقیقت، اس کے ارکان اور اس کی شروط سے واقف ہو، مناط حکم کی تحقیق، تخریج اور تنقیح، علت حکم کی تعیین کے اصول پر نگاہ، تخریج احکام کے دلائل کی ترتیب اور ترجیح کا سلیقہ رکھتا ہو۔ شیخ ابوزہرہ مصری نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے:

قیاس کے علم کے لئے تین امور کا علم ضروری ہے؛ اول ان نصوص کو جاننا جن پر حکم قیاسی کی بنیاد ہے، ان علتوں کو جاننا جن پر ان نصوص میں حکم کا مدار ہے اور ان اسباب کو جاننا جن کی وجہ سے حکم فرع کا ان اصول کے ساتھ الحاق ممکن ہو۔

دوسرے قیاس کے قوانین اور ان کے ضوابط کو جاننا، مثلاً اس بات کو سمجھنا کہ حکم منصوص ایسے محل میں تو نہیں ہے جس کا حکم متعدی نہیں ہوسکتا، اور مثلاً علت کے ان اوصاف کو جاننا جن پر قیاس اور فرع کا اصل کے ساتھ الحاق مبنی ہے۔

تیسرے سلف کے ان مناہج کی واقفیت جن کے ذریعہ ان علل واوصاف کی شناخت حاصل ہوسکے جو بناء احکام کی اساس ہیں۔ (اصول الفقہ للشیخ ابوزہرہ: ۳۸۵)

قیاسی احکام کی تخریج وتحقیق کے سلسلہ میں مجتہد کے تین کام ہیں:

تحقیق، تنقیح مناط اور تخریج مناط

تحقیق مناط

اس کی دو صورتیں ہیں ،پہلی صورت : قاعدہ کلیہ جس کا ثبوت نص سے ہے یا جس قاعدہ کلیہ پر اجماع اور اتفاق ہے، مجتہد اس کی تحقیق کرتا ہے کہ زیرِ غور جزئیہ اس قاعدہ کلیہ کا مصداق ہے یا نہیں؟ اگر قاعدہ کلیہ کے ذیل میں وہ جزئیہ آتا ہے تو قاعدہ کلیہ کا حکم اس جزئیہ پر بھی نافذ ہوگا، مثلاً محرم اگر شکار حالت احرام میں کرے تو نص قرآنی قطعی سے اس کا کفارہ ''شکار کے مماثل'' عائد ہوگا، پس ''کفارہ کا شکار کے مماثل ہونا'' ایسا قاعدہ کلیہ ہے جس پر نص قطعی وارد ہے؛ لیکن کیا ''نیل گائے'' کے مثل ''گائے'' ہے یا نہیں؟ اس کی تحقیق مجتہد کا کام ہے، اسی طرح نمازوں میں قبلہ کی طرف رخ کرنا نص سے واجب ہے، لیکن کسی خاص مقام پر قبلہ مغرب میں ہے یا مشرق میں، جنوب میں ہے یا شمال میں، تحقیق مناط ہے، زوجہ کا نفقہ واجب ہے، لیکن زوجین کے حالات، ان کے معیار زندگی، وقت اور ماحول کو سامنے رکھ کر کسی خاص مقدمہ میں نفقہ کی خاص مقدار معین کرنا تحقیق مناط ہے۔

تحقیق مناط کی دوسری صورت یہ ہے کہ ''علت حکم'' منصوص یا مجمع علیہ ہے، مجتہد اس کی تحقیق کرتا ہے کہ زیرِ غور جزئیہ میں وہ علت پائی جاتی ہے یا نہیں؟ مثلاً بلی کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ''انها ليست بنجس ، انها من الطوافين والطوافات ''، یعنی ''ہمہ دم گھروں میں چکر لگانا''، اس نص کی روشنی میں اس حکم کی علت ہے کہ بلی کا جوٹھا نجس نہیں، لیکن کیا یہ علت چوہے اور دوسرے حشرات الارض میں بھی پائی جاتی

ہے جو ہمیشہ گھر میں چکر لگاتے ہیں، یہ تحقیق مجتہد کا کام ہے۔

تنقیح مناط

شارع نے حکم کی نسبت اس کے سبب کی طرف کی ہے، لیکن اس موقع پر کچھ ایسے اوصاف اور اتفاقی قیود بھی مذکور ہیں؛ جن کا حکم میں کوئی دخل نہیں ہے، اب مجتہد کا کام ان مذکور اوصاف کو چھان پھٹک کر اصل سبب حکم کا اعتبار کرنا اور ان جزئیات پر اس حکم کو منطبق کرنا جن میں وہ سبب موجود ہو، اور ان اوصاف کو نظر انداز کر دینا جن کا حکم میں کوئی دخل نہیں، مثلاً ایک اعرابی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا: هلكت يا رسول الله! میں برباد ہوگیا یا رسول اللہ! آپ نے فرمایا: ما صنعت؟ تم نے کیا کیا ہے، اعرابی نے کہا: واقعت اهلی فی نهار رمضان، میں نے رمضان کے دن میں اپنی بیوی کے ساتھ جماع کیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اعتق رقبة، غلام آزاد کرو۔

اس حدیث میں غور کریں تو چند باتوں کا ذکر ملتا ہے: سائل کا اعرابی ہونا، رمضان شریف کے ایک خاص مہینہ میں جماع کرنا، دن کے وقت جماع کرنا، اپنی بیوی کے ساتھ جماع کرنا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وجوبِ کفارہ کا حکم دیا، اصل سبب حکم ''کسی بھی مکلّف کا کسی بھی رمضان میں کسی بھی عورت کے ساتھ جماع کرنا'' ہے، پس صاحبِ واقعہ کا اعرابی ہونا، اس سال کے رمضان میں واقعہ کا پیش آنا، اپنی زوجہ کے ساتھ واقعہ پیش آنا، محض اتفاق کا درجہ رکھتا ہے، ان کو حکم میں دخل نہیں، اس لئے ان اتفاقی واقعات وقیود کو چھانٹ کر اصل سبب حکم معین کرنا تنقیح مناط ہے اور اسکی وجہ سے حکم شارع موردِ حکم کے ساتھ خاص نہیں رہتا، بلکہ اس میں عموم اور توسع پیدا ہو جاتا ہے۔

تخریج مناط

یعنی کسی مسئلہ خاص میں شارع نے کوئی حکم دیا؛ لیکن شارع نے علت حکم کی صراحت نہیں کی، اب مجتہد کا مشکل کام یہ ہے کہ اس حکم کی علت اپنے اجتہاد سے مستنبط کرے اور پھر اشتراک علت کی صورت میں اس حکم منصوص کو دوسری جزئیات کی طرف منتقل کرے، مثلاً حدیث رسول نے گیہوں، جو، نمک اور سونے چاندی میں صراحۃً ربوا کو حرام قرار دیا، اب یہ دیکھنا کہ ان اشیاء مذکورہ میں کون سی ایسی خصوصیت ہے جو اس حکم کی بنیاد ہے، اگر وہ مدار حکم متعین ہو جائے تو دوسری اشیاء بھی جن میں وہ خصوصیت پائی جاتی ہو، حرمت حکم ربوا کا محل قرار پائے گی، حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ یہ ہیں:

الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمربالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء، يدا بيد، فاذا اختلف هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد. (رواہ مسلم واحمد عن عبادہ بن الصامت)

اب مجتہدین نے ان چھ اشیاء پر غور کیا تو کسی نے یہ دیکھا کہ چاندی، سونا ثمن ہیں اور باقی چار چیزیں انسانی غذا ہیں، اس لئے انہوں نے علت ثمنیت اور طعم متعین کیا، اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے یہ دیکھا کہ ان چھ اشیاء میں سے ہر ایک ناپی، تولی جانے والی چیزیں ہیں اور ہر ایک کو اس جنس کے ساتھ متفاضلاً فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس لئے انہوں نے علت حکم کی تخریج کرتے ہوئے جنس وقدر کو مدار حکم قرار دیا اور چاول کو چاول کے عوض زیادتی اور کمی کے ساتھ فروخت کرنا حرام قرار دیا، پس ایسے مقامات پر جہاں مدار حکم منصوص نہ ہو، علت حکم کا استنباط ''تخریج مناط'' ہے۔

جہاں تک تحقیق مناط کی پہلی قسم کا تعلق ہے اس میں کسی اختلاف کا سوال نہیں ہے، دوسری صورت تحقیق مناط اور تنقیح مناط کو بھی اکثر منکرین قیاس نے تسلیم کیا ہے، البتہ تخریج

مناط جمہور علماء امت کے یہاں ثابت ہے اور ظاہریہ اس کے منکر ہیں۔ (اسلامی عدالت: ۷۱-۷۶)

قیاس سے استدلال میں امام بخاریؒ کا طریقۂ کار:

علمائے کرام نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے قیاس کو حجت ماننے اور نہ ماننے کے سلسلے میں اختلاف کیا ہے، اس کی وجہ قیاس کے سلسلہ میں امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی عبارتوں کا واضح نہ ہونا ہے، اکثر شراح حدیث نے ذکر کیا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس قیاس کو مانتے ہیں جو صحیح ہو، علت کے واضح ہونے میں کوئی تکلف اور بعد نہ ہو؛ نیز وہ سنت کے خلاف نہ ہو، چنانچہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے خود بھی بہت سے ابواب کے تراجم میں اس سے کام لیا ہے؛ کیوں کہ وہاں ترجمہ اور حدیث کی مطابقت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے قیاس واجتہاد کے بغیر سمجھ میں نہیں آرہی ہے۔

دیگر کچھ شراح حدیث کا کہنا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ظاہریہ کی طرح قیاس کے منکر ہیں، علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ بھی فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے تراجم میں پایا جانے والا اجتہاد قیاس نہیں ہے؛ بلکہ وہ تنقیح مناط کے باب سے ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ میں چار ابواب قائم کئے ہیں؛ جن کا تعلق قیاس سے ہے۔

(۱) باب ما یذکر من ذم الرأي وتکلف القیاس، (ولا تقف)، لا تقل (ما لیس لك به علم). (الاسراء/۳۶، قبل حدیث: ۷۳۰۷)

(۲) باب ما کان النبي ﷺ یسأل مما لم ینزل علیه الوحی؟ فیقول: لا ادری، اولم یجب حتی ینزل علیه الوحی، ولم یقل برأي ولا قیاس، لقوله تعالی: بما ارٰك الله (النساء: ۱۰۵) وقال ابن مسعود: سئل النبي ﷺ عن الروح فسکت حتی نزلت الآیة. (قبل حدیث: ۷۳۰۹)

(۳) باب تعلیم النبي ﷺ امته من الرجال والنساء مما علمه الله، لیس

برأي ولاتمثيل. (قبل حدیث:۷۳۱۰)

(٤) باب من شبه اصلا معلوما باصل مبين، وقد بين الله حكمهما ليفهم السائل. (قبل حدیث:۷۳۱۴)

علامہ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ پہلے ترجمہ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں: (وتكلف القياس) اي اذا لم يجد الأمور الثلاثة واحتاج الى القياس، فلا يتكلفه بل يستعمله على اوضاعه، ولايتعسف فى اثبات العلة الجامعة التى هى من اركان القياس، بل اذا لم تكن العلة الجامعة واضحة، فليتمسك بالبراءة الاصلية، ويدخل فى تكلف القياس: ما اذا استعمله على اوضاعه مع وجود النص، وما اذا وجد النص مخالفه وتأول لمخالفته شيئًا بعيدا، ويشتد الذم فيه لمن ينتصر لمن يقلده مع احتمال ان لايكون الاول اطلع على النص.

(فتح الباری:۱۳/۲۸۲،لامع:۳/ ۴۲۷،عمدۃ القاری:۲۰/۲۲۴)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے ان تراجم اربعہ میں سے تراجم ثلاثہ کے ظاہر سے قیاس کی نفی معلوم ہوتی ہے، جب کہ اخیری ترجمہ سے قیاس کا اثبات معلوم ہوتا ہے، اور خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے تراجم قائم کرنے میں قیاس سے خوب کام لیا ہے، لہذا اصل حقیقت سمجھنا ضروری ہے، اور اسی لئے حضرت شیخ زکریا رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: "فمن حكى عن الامام البخارى انه منكر للقياس، بناءً ا ونظراً على هذا الباب الاول فقط؛ فلم يصب." (حاشیہ لامع الدراری:۳/ ۴۲۷)

اس سلسلہ میں محدثین اور فقہائے کرام کے استنباط کے درمیان جو فرق ہے اس کو جاننا ضروری ہے، اور اس سے اہم اس دور کے محض عقل وخرد کو سب کچھ سمجھنے والے معتزلہ وغیرہ باطل فرقوں کی ریشہ دوانیاں جاننا بھی ضروری ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے یہ تراجم

اسی پس منظر میں قائم ہوئے ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالی نے عہد صحابہ کے اختلافات کی وجوہ اور دو مکتبۂ فکر حجازی وعراقی پر تفصیلی گفتگو کرنے کے بعد حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کی وضاحت کی ہے، اور پھر باب الفرق بین اهل الحديث واصحاب الرأی کا عنوان قائم کر کے محدثین کا طریقۂ استنباط ذکر کیا ہے، جس کو مقدمہ میں تفصیلا نقل کر چکا ہوں۔

علامہ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ قیاس کے سلسلے میں تین مسالک ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: فاما من بعده (ای بعد النبي صلى الله عليه وسلم) فان الوقائع كثرت والاقاويل انتشرت، فكان السلف يتحرزون من المحدثات، ثم انقسموا ثلاث فرق: الاولى تمسكت بالامر، وعملوا بقول النبى صلى الله عليه وسلم: "عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين" فلم يخرجوا فى فتاويهم عن ذلك، واذا سئلوا عن شئ لا نَقْلَ عندهم فيه امسكوا عن الجواب وتوقفوا، والثانية: قاسوا ما لم يقع على ما وقع وتوسعوا فى ذلك، حتى انكرت عليهم الفرقة الاولى كما تقدم ويجيئ، والثالثة: توسطت فقدمت الاثر ما دام موجوداً فاذا فُقِد قاسوا.

(فتح الباری: ۱۳/ ۲۹۲)

اس سلسلہ میں علمائے کرام نے وضاحت کی ہے کہ فقہائے احناف ومالکیہ کبھی عام قیاس کرتے ہیں یعنی عمومی دلائل سے گفتگو کرتے ہیں اور ان دلائلِ عمومیہ کو خبر واحد پر مقدم کرتے ہیں تو اس کو سنت پر قیاس کو مقدم کرنا نہ سمجھا جائے بلکہ وہ نصوص کے دلائل کو اس کے مقابل نص پر ترجیح دینا ہے۔

دوسرے ترجمہ کے سلسلہ میں بھی ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: والحاصل ان الرأى ان كان مستندا للنقل من الكتاب او السنة فهو محمود، وان تجرد عن علم فهو مذموم ، وعليه يدل حديث عبدالله بن عمرو المذكور فانه ذكر بعد فقد

العلم ان الجهال يفتون برأيهم . (فتح:۱۳/۲۹۱)

علامہ ابن التین صاحب بھی اس دوسرے ترجمہ کے سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے قیاس کی مطلق نفی نہیں کی ہے؛ بلکہ یہ مرادلیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ اشیاء کا جواب دیا اور کچھ کے بارے میں خاموشی اختیار کی اور ہر ایک مفہوم کے لئے الگ الگ باب قائم کیا،اوردو باب کے بعد "باب من شبه اصلا معلوما" قائم کرکے اس میں حدیث "لعله نزعه عرق" اورحدیث "فدين الله احق ان يقضي " سے قیاس کو ثابت کیاہے۔(فتح الباری:۱۳/۲۹۱)

تیسرے ترجمہ سے بھی قیاس کی مطلق نفی ثابت نہیں ہورہی ہے؛ کیونکہ نبی کی شان غیر نبی سے اعلی وارفع ہے،ان کے قیاس کی تصویب وحی کے ذریعہ ہوتی ہے جبکہ ہمارا قیاس محض ظن وتکلف ہوتا ہے۔

چوتھے ترجمہ میں قیاس کا ثبوت ہورہاہے چنانچہ علامہ عینی،قسطلانی،علامہ قرطبی اورشیخ زکریاوغیرہ سب نے اس ترجمہ سے قیاس کا ثبوت ثابت کیاہے،علامہ کرمانی نے بھی قیاس صحیح وفاسد کا ذکر کرتے ہوئے دونوں قسم کے تراجم کوتطبیق دی ہے،علامہ ابن التین نے (جیسا کہ ان کی عبارت سے سمجھ میں آتا ہے) تمام تراجم کوتطبیق دیتے ہوئے فرمایا:

"ان ماورد تحت ترجمة "باب من شبه" فهو على سبيل القياس ، وان ما اورده من النصوص تحت" باب تعليم .... ليس برأى ولاتمثيل" فهو على سبيل الوحى بتعليم الله، وان ما اورده من النصوص تحت"باب ما كان النبيﷺ يسأل ...ولم يقل برأى ولا قياس " فهو على سبيل انتظار الوحى ، فترجم البخارى لهذه الطرائق الثلاثة التى كان النبيﷺ يفعلها كما بين بترجمته "باب مايذكر من ذم الرأى وتكلف القياس"رفض القياس عند وجود النص. (فتح الباری:۱۳/۲۹۱)

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اصلاً معلوما سے مقیس اور اصل مبین سے

مقیس علیہ مرادلیا ہے،اور بیـن الـلـه حکمهما سے مراد مجتہد کے عمل قیاس کے ذریعہ اس حکم کا اظہار ہے جو کتاب وسنت میں مذکور ہوتا ہے، گویا مجتہد کا قیاس مظہر ہوتا ہے، مثبت تو اللہ پاک کی ذات ہے۔(حاشیۃ لامع الدراری:۳/۴۲۹)

کچھ حضرات نے اس ترجمۃ الباب سے قیاس کے ثبوت کی نفی کی ہے؛ کیونکہ عبارت کا مجموعہ واضح طور پر مقیس علیہ، مقیس، علت اور حکم کو ثابت نہیں کررہا ہے، جب کہ دیگر حضرات نے اصل مبین سے مقیس علیه ،اصلا معلوما سے مقیس، من شبه سے علت جامعه اور بین النبي ﷺ حکمهما سے اتحاد حکم فی المسئلتین کو ثابت کیا ہے، بعض نسخوں میں بین الله کا لفظ بھی ہے اس سے نفس مسئلہ میں کوئی فرق نہیں پڑتا ہے۔

حاصل کلام یہ کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ خود قیاس کے قائل ہی نہیں؛ بلکہ اس پر عمل پیرا بھی ہیں، لیکن اس سلسلے میں معتزلہ اور خواہش پرست لوگوں کی قیاس میں مبالغہ آرائی اور تکلف کو اچھا نہیں سمجھتے ہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا قیاس کی مختلف انواع سے استدلال کرنا

علامہ ابن المنیر رحمۃ اللہ علیہ تراجم بخاری کی تشریح کرتے ہوئے قیاس کی مختلف انواع ذکر کرتے ہیں: ومـنـه مـايكون ثبوت الحكم فيه بطريق الاولى بالنسبة الى الـمنصوصة ، ومنها مايكون حكم الترجمة فيه مقيسا على حكم الحديث قياسا مساويا. (المتواری:ص۳۶)

حضرت شیخ رحمۃ اللہ علیہ بھی ''الابواب والتراجم'' کی انیسویں اصل میں قیاس اولوی کی بخاری کی امثال کو ذکر کرتے ہیں اور تریپنویں (۵۳) اصل میں استدلال بالقیاس والنظیر کی مثالیں ذکر کرتے ہیں۔(الابواب:ص/۲۱)

قیاس اولوی کی مثالیں

(١) باب اذا رأت المستحاضة الطهر، قال ابن عباس (تغتسل وتصلی ولو ساعة) ویأتیها زوجها اذا صلت، الصلاة اعظم. (قبل حدیث:٣٣١) ویأتیها زوجها والے الفاظ امام بخاری کے ہیں، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے نہیں ہیں، اس کے بعد جو حدیث ذکر کی (٣٣١) اس میں شوہر کے صحبت کرنے کے جواز والے الفاظ نہیں ہے، یہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا نماز پر قیاس کرنا ہے، اور یہ قیاس اولیہ ہے کہ جب نماز جیسی اہم عبادت جائز ہے، تو وطی بدرجہ اولی جائز ہوگی۔ (فتح الباری:١/ ٤٢٩) بعض صحابۂ کرام وتابعین اس سے منع کرتے ہیں کہ رخصت صرف نماز کی ثابت ہے تو امام بخاریؒ قیاس اولویہ کے ذریعہ ان کا رد فرماتے ہیں۔

(٢) باب یعطی فی الکفارة عشرة مساکین، قریبا کان او بعیدا. (قبل حدیث: ١١٦٧) اس کے تحت اپنی بیوی سے رمضان میں عمداً صحبت کرنے والے صحابی کی روایت نقل کی، جس کے اخیر میں فاطعمه اهلك کے الفاظ سے جماع کے کفارے میں قریبی رشتہ دار کو دینے کے جواز کو ثابت کر کے اس پر کفارۂ یمین کو قیاس کر رہے ہیں، نیز حدیث جب قریبی رشتہ دار کے لئے ثابت ہے تو بعید کو بھی ترجمہ میں شامل کر دیا کہ وہ تو بدرجہ اولی شامل ہوسکتا ہے۔

دور کے رشتہ دار کو قریب پر قیاس کرنا قیاس اولی ہے، اور کفارۂ یمین کو کفارۂ افطار پر قیاس کرنا قیاس مساوی ہے۔

(٣) اسی طرح بیع مدبر کے جواز والی روایت سے کفارہ میں مدبر کی آزادی کو قیاس کیا اور پھر ام ولد اور مکاتب کو بھی بیع مدبر کے ساتھ لاحق کر دیا؛ کیونکہ مدبر کے مقابلہ میں ام ولد کی آزادی تو قوی ہے، جب مدبر کی آزادی معتبر ہے تو ام ولد کی بدرجۂ اولی جائز ہونی چاہئے، ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وذکر المصنف حدیث جابر فی بیع المدبر

فاشار فی الترجمة الی انه اذا جاز بیعه جاز ماذکرمعه بطریق الاولی .(فتح الباری: ۱۱/۶۰۰) قال ابن المنیر :"وقول طاؤس باجازة ام الولد توجب اجازة المکاتب بطریق الاولی.(المتواری:ص۲۳۳)

قیاس مساوی کی مثالیں

(۱) باب هل یتتبع المؤذن فاه هاهنا فهاهنا ؟ وهل یلتفت فی الاذان کے ماتحت حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی اذان کی کیفیت نقل کرتے ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس ترجمہ کے ذریعہ اذان میں وضوء کولازمی نہیں قرار دے رہے ہیں، اسی طرح اذان میں گھومنے کو (سمت قبلہ کا لازمی ہونا) جائز قرار دیتے ہیں، یہ حکم بخاری قیاسا ثابت کرر ہے ہیں،لیکن یہ قیاس دونوں طرف سے متنازع فیہ معلوم ہورہا ہے، ممکن ہے کہ اذان کونماز پر قیاس کیاجاوے اور ذکر پر قیاس کرنا بھی ممکن ہے، ذکر والی روایت بھی ترجمۃ الباب کے ماتحت لائے ہیں: کان النبي ﷺ یذکر الله علی کل احیانه .(حدیث:۶۳۴)بعض فقہاء اس کوقیاس شبہ سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے عطاء کےقول کونقل کیا جواذان کے لئے وضوءکونماز پر قیاس کر کے ضروری قرار دیتے ہیں، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس کا رد کرتے ہیں کہ نماز کے مقابلہ میں ذکر کے ساتھ اذان کا قیاس کرنا اولیٰ ہے، ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:"لان الاذان من جملة الاذکار فلا یشترط فیه مایشترط فی الصلاة من الطهارة ولا من استقبال القبلة ، کما لایستحب فیه الخشوع الذي ینافیه الالتفات، وجعل الاصبع فی الأذن ، بهذا تعرف مناسبة ذکره لهذه الآثار فی هذه الترجمة ولاختلاف نظر العلماء فیها اوردها بلفظ الاستفهام ولم یجزم بالمحکم ."(فتح الباری:۲/۱۱۵،المتواری،ص:۹۷)

(۲) باب الکفیل فی السلم، باب الرھن فی السلم: ان دونوں بابوں میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ذکر کی" قالت: اشتری رسول اللہ ﷺ طعاما من یھودی بنسیئۃ ، ورھنہ درعا لہ من حدید". (حدیث:۲۲۵۲/۵۱) اس حدیث کی دوسرے ترجمہ سے رہن کے لفظ کی وجہ سے مناسبت ظاہر ہے، لیکن کفیل کا ذکر روایت میں نہیں ہے، کفیل کو رہن سے ملحق کیا؛ کیونکہ یہ ایک حق ہے، اس سے رہن ثابت ہوتا ہے، لہذا اس میں کفیل بنانا جائز ہوا، ابن منیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ رہن فی السلم بھی بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا قیاس ہی ہے؛ کیونکہ حدیث کا تعلق تو ادھار بیع سے ہے؛ جس میں قرض مل گیا تھا، ادائیگی باقی تھی اور سلم کی تعریف اس پر صادق نہیں آرہی ہے۔ " وجہ المطابقۃ انہ قاس السلم علی البیع ، والکفیل علی الرھن بجامع التوثقۃ . (المتواری،ص:۲۵۲)

(۳) باب آنیۃ المجوس والمیتۃ ، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب میں دو روایتیں ذکر کی ہیں، ان میں سے ایک کلب معلم اور اہل کتاب کے برتنوں سے متعلق ہے اور دوسری میں پالتو گدھے اور ان سے مستعمل برتنوں کا حکم ہے، دونوں روایتوں میں مجوس اور ان کے برتنوں کے متعلق کوئی حکم نہیں ہے، علامہ کرمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے مجوس کو ان پر قیاس کیا، یا اس وجہ سے کہ مجوس اپنے کو اہل کتاب سمجھتے ہیں۔

(فتح الباری:۹/۶۲۳)

ابن منیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: " ترجم علی آنیۃ المجوسی ، والاحادیث فی اھل الکتاب، لانہ بنی علی ان المحذور منھا واحد، وھو عدم توقیھم النجاسات". (المتواری:۲۰۴)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: بعض طرق میں مجوس کا بھی ذکر ہے، جیسے کہ ترمذی حدیث ۱۵۶۰ میں ہے:"عن ابی ثعلبۃ الخشنی قال: سئل رسول اللہ ﷺ عن

قدور المجوس ، فقال: انقوها غسلا و اطبخوا فیھا ! قال ابو عیسی: ھذا حدیث حسن صحیح"۔ اورامام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی عادت ہے کہ جس روایت کی سند میں کلام ہواس کوترجمۃ الباب بناتے ہیں پھرترجمہ میں اس روایت کے حکم کوبطورالحاق ذکرکردیتے ہیں۔(فتح الباری:۹/۶۲۳)

یہ قیاس مساوی کی مثالیں ہیں،امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کوقیاس جلی سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ حنفیہ کی دلالۃ النص کے قریب ہے،اورقیاس کے مقابلہ میں دلالۃ النص اقوی ہوتی ہے۔

قیاس ادنی کی مثالیں

قیاس ادنی قیاس اولوی کے برعکس ہے، کیونکہ قیاس ادنی میں مقیس علیہ کی علت مقیس میں (بعض اوقات کمی کی وجہ سے) کمزور ہوتی ہے،جبکہ قیاس اولوی میں علت مقیس علیہ سے بھی مقیس میں زیادہ واضح ہوتی ہے۔

(۱) باب الرجل یوضّئ صاحبه – اس کے ماتحت حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ کی روایت فجعلتُ اصب علیه ویتوضا اورحضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت"جعل یصب الماء علیه وھو یتوضأ."(حدیث:۱۸۱-۱۸۲) یہ دونوں روایات وضوءکرتے وقت دوسرے سے پانی لانے اورڈالنے میں مدد لینے پرعدم کراہیت کوثابت کرتی ہیں،لیکن بالمباشرۃ وضوء کرانے پرروایات میں کوئی اشارہ نہیں ہے،امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان دونوں پرقیاس کرتے ہوئے یہ ترجمہ قائم کیا،ابن منیر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: قاس البخاری توضئة الغیر له علی صبه علیه ، لاجتماعھما فی معنی الاعانة علی اداء الطاعة.(واللہ اعلم)(المتواری،ص:۷۰)

قال ابن حجر : "والفرق بینھما ظاھر ، ولم یفصح البخاري فی المسألة بجواز ولاغیرہ، وھذہ عادته فی الأمور المحتملة". (فتح الباری:۱/۲۸۵)

علامہ عینی ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ پر اشکال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ترجمۃ الباب قائم کرنے سے ہی جواز معلوم ہوتا ہے؛ چاہے صراحۃً نہ لکھا ہو(عمدہ:۲/۳۶۴) یہ قیاس ادنی کی مثال ہے، کیونکہ مقیس مقیس علیہ کے نہ مساوی ہے نہ اولی ہے؛ بلکہ ادنی مناسبت پائی جاتی ہے۔

(۲) **باب مایقع من النجاسات فی السمن والماء،** امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس باب میں تین احادیث ذکر کی ہیں، دو کا تعلق جامد گھی میں چوہے کے گرنے سے ہے، اس کو اور اس کے اطراف کو نکال دینے سے بقیہ کھانا جائز ہے۔ (حدیث: ۲۳۵-۲۳۶) اور دوسری روایت میں قیاس کیا ہے، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کیا ہے کہ پانی اوصاف ثلاثہ میں سے ایک کے تغیر سے بھی ناپاک ہوجائے گا، روایت یہ ہے " **کل کَلْمٍ یکلمه المسلم فی سبیل الله تعالی؛ تکون یوم القیامة کهیئتها اذ طُعِنَت تَفَجَّرَ دما : اللون لون الدم، والعرف عرف المسك.** "(حدیث:۲۳۷) اس روایت سے اس طرح استدلال کیا (جیسا کہ ابن جماعۃ نے نقل کیا) کہ پانی جب نجاست سے متغیر نہیں ہوا تو وہ اپنی طہارت پر باقی رہے گا، جیسا کہ مالکیہ کا مذہب ہے؛ کیوں کہ پر اور ہڈی اس کو متغیر نہیں کرتے ہیں اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد حدیث دم سے اس کی تاکید کرنا ہے کہ صفت کا بدلنا موصوف میں مؤثر ہوتا ہے، لہذا خون کی صفت کا مشک کی خوشبو میں تبدیل ہونے سے مشک کو پاک کر کے نجاست سے طہارت کی طرف منتقل کرنا ہوتا ہے، اسی طرح پانی کے اوصاف کا نجاست میں تغیر ہوجانا اس کو طہارت سے نکال کر نجاست میں تبدیل کردے گا، لہذا جب تغیر نہیں پایا جائے گا، تو نجاست بھی نہیں پائی جائے گی۔ (مناسبات تراجم البخاری:ص/۴۰-۴۱)

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:" **وقد تعقبه بعضهم بانه لایدل علی ان**

النجاسة تنحصر بالتغير، وانما يدل على ان النجاسة تحصل بالتغير فحسب. (فتح الباری:۱/۳۴۵) علامہ عینی فرماتے ہیں: وجه المناسبة فی هذا انه لما كان مبنى الامر فی الماء: التغير بوقوع النجاسة، وانه يخرج عن كونه صالحاً للاستعمال، لتغيرصفته التی خلق عليها؛ اورد له نظيراً بتغير دم الشهيد، فان مطلق الدم نجس، ولكنه تغير بواسطة الشهادة فی سبيل الله، ولهذا لا يغسل عن دمه، ليظهر شرفه يوم القيامة لاهل الموقف، بانتقال صفته المذمومة الى الصفة المحمودة حيث صار انتشاره كرائحة المسك. (عمدۃ القاری ۳/۴۴)

یہ قیاس ادنی کی مثال ہے، کیوں کہ اگر چہ علت تغیر کو مثال میں پیش کیا ہے، لیکن یہ تغیر خلاف اصل کرامت کے طور پر ہے، لہذا اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔

یہ بھی ملحوظ رہے کہ یہ مثالیں ایسے قیاس کے لئے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے استعمال کی ہیں، جبکہ علت منصوص علیہ نہیں تھی جبکہ قیاس منصوص علیہ نصوص میں کرنا ہی اولی ہوتا ہے، اور یہ قیاس عبادات وکفارات جیسے امور تعبدی میں کیا جانا تو اور بھی مناسب نہیں تھا۔

علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا قیاس واجتہاد

علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے قیاس کی نفی کرنے والے ابواب ثلاثہ کا جائزہ لینے کے بعد امام بخاری کی طرف قیاس کے جواز کی نسبت کا انکار کیا، حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے خود ہی سوال اٹھایا کہ پھر آپ یہ کہیں گے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ قیاس کے کیسے منکر ہو سکتے ہیں؟ جبکہ ان کی کتاب بخاری شریف قیاس سے بھری پڑی ہے؟ تو میں اس کا جواب دیتا ہوں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا یہ عمل قیاس نہیں؛ بلکہ تنقیح مناط ہے۔

تنقیح مناط اور قیاس کے درمیان لطیف فرق

علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ جب نص (کتاب وسنت) کسی موقع پر وارد ہوتی ہے، تو مجتہد اس میں غور وفکر کرتا ہے، اور اوصاف مؤثرہ وغیر مؤثرہ کی تمیز و تنقیح کرتا ہے، تنقیح کے عمل کے بعد نص خاص نہیں رہتی ہے؛ بلکہ عام ہوجاتی ہے اور اس کا حکم اوصاف مؤثرہ میں پائی جانے والی تمام اشیاء پر منطبق ہوجاتا ہے، یہ تنقیح مناط ہے کہ مناط جہاں بھی متحقق ہوگا؛ منصوص کا حکم اس پر متحقق ہوگا۔ تنقیح میں مجتہد کی نظر اولا نص پر ہوتی ہے ، پھر خارجی جزئیات پر ہوتی ہے، پھر قیاس (مقیس علیہ، مقیس ،علت وحکم) کی بنیاد پر نہیں؛ بلکہ مناط کے تحقق پر حکم کا مدار ہوتا ہے، نص میں پائی جانے والی علت ہی تنقیح کا سبب ہوتی ہے، قیاس کی طرح خارجی علت نہیں ہوتی ہے اور نہ دیگر جزئیات پر قیاس کرنا ہوتا ہے۔

اس کے برخلاف قیاس میں اولا جزئیات پر مجتہد کی نظر ہوتی ہے، (نص کی طرف نہیں ہوتی ہے) جب مجتہد اس کا حکم طلب کرتا ہے تو نصوص کی طرف نظر کرتا ہے تا کہ اس کو اس کے قریب (مقیس علیہ) کے ساتھ ملحق کردے، لہذا جب مجتہد کوئی نص پالیتا ہے تو اس کی تعلیل کرتا ہے اور تعلیل سے حکم عام ہوتا ہے، اس وقت اس کے لئے اس جزئی مسئلہ کا حکم اس معلل نص سے نکالنا آسان ہوجاتا ہے، لہذا قیاس اور تنقیح میں نصوص وجزئیات کی ترتیب برعکس ہوتی ہے، یعنی قیاس میں اولا جزئی پھر نص پر تعلیل کا عمل ہوتا ہے، جبکہ تنقیح میں اولاً نص اور بعد میں جزئیات پر حکم منطبق ہوتا ہے، یہ دونوں نتیجہ کے اعتبار سے ایک ہی ہوتے ہیں؛ لیکن طریقۂ عمل میں قوت وضعف کے اعتبار سے آپس میں تغایر ہوتا ہے۔ (فیض الباری:۴/ ۵۰۷-۵۰۸)

ثم قال: ثم التنقيح، وان ساوی القياس فی المآل، لكنهما امران متغايران، فـان الـمـجتهـد فی التنقيح يفرق بين الاوصاف الدخيلة فی الحكم وغيرها، من غيـر التـفـات مـنـه الـی الخارج، فاذا تقرر المناط عنده عم حكم النص، وحينئذ فيـجـريـه الی الجزئيات، بخلاف القياس، فانه يحتاج الی التعليل بعد التفاته الی الـجزئيات، فان الحاقها بنص يحتاج الی تجريد النص عن خصوصيات المورد، ليعم حكمه، فاذا نظر فی علة الحكم عم حكمه، لكنه من خارج، فكأن الحاكم فـی التـنـقيـح هـو الـنـص، والـحاكم فی القياس هو الالحاق، فان التعليل لاجل الالحاق لا غير، ومن ههنا ظهر السر فی كون التنقيح اقوی. (فیض الباری:۴/۵۰۹)

علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی بات کی توضیح اس طرح ہوسکتی ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کچھ تراجم اس طرح کے ضرور قائم کئے ہیں، جن میں تنقیح کا عمل معلوم ہورہا ہے، لیکن مطلقاً قیاس کا انکار سمجھ میں نہیں آرہا ہے، کیوں کہ تنقیح کی تعریف میں شیخ زحیلی فرماتے ہیں: تـنـقيح المناط لا يصلح مسلكا مستقلا من مسالك العلة، وهو خاص بالعلل الـمـنصوصة، ولايوجد فی العلل المستنبطة. (الوجیز فی اصول الفقہ: ص/۸۲) اور امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے علت غیر منصوصہ (مستنبطہ) میں بھی اجتہاد کیا ہے اور اس طرح کی کئی مثالیں بخاری میں واضح طور پر ہیں، جن میں قیاس کے شرائط کا وجود پایا جاتا ہے گویا تعلیل کا عمل پایا جاتا ہے، جس میں علت نہ منصوص علیہ ہے اور نہ نص ہی میں اشارہ پایا جاتا ہے۔

ابوزہرہ لکھتے ہیں: ”الـعـلة هـی الاصـل الـذی قـام عـلـيـه القياس ولقد صرح فخر الإسلام البزدوی بأن العلة ركن القياس، ای الأساس الذی قام عليه ....واساس القياس هو تعليل النصوص، فيمن قرر تعليلها فقد قرر القياس“. (اصول الفقہ، ص:۲۳۷)

بخاری شریف میں غور وفکر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ نے تعلیل کا عمل بھی کیا ہے، کچھ علتیں منصوص علیہ ذکر کی ہیں، کچھ مجتہد فیہ؛ تو کچھ میں حکمتوں کا بھی ذکر ہے، حاصل یہ ہے کہ امام بخاریؒ کی طرف نسبت قیاس کی مطلقاً نفی کرنا صحیح نہیں ہے؛ البتہ منصوص علیہ مسائل میں جہاں علت مؤثرہ کا ظہور نہ ہو رہا ہو وہاں آپ قیاس سے پرہیز کرتے ہیں۔

لہٰذا ان اصول بخاری کی مثالیں اور شراح حدیث کی تعلیلات بخاری پر تفصیلی گفتگو کا تقاضہ یہ ہے کہ امام بخاری کی طرف قیاس کی نسبت کو صحیح مانا جاوے، البتہ قیاس ادنی یا قیاس ابعد وغیرہ کی مثالیں بھی بخاری میں پائی جاتی ہیں، جو شراح حدیث اور اساتذۂ بخاری کے لئے پریشانی کا باعث ضرور ہوتی ہیں، خاص کرکے احکامات فقہیہ کے ثبوت کے لئے نص میں بہت دور کی تاؤیل تلاش کرنا فقہائے کرام کے لئے حیرانی کا سبب ضرور ہوتا ہے، اور یہ اسی لئے ہوا جیسا کہ میں پہلے ذکر کر چکا ہوں کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی شرطوں کے مطابق روایات کو ہی بخاری شریف میں ذکر کیا اور ان روایات سے تمام مسائل کا ثبوت مشکل تھا، لہٰذا امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ترجمۃ الباب کے ذریعہ مسائل کا استنباط کیا، اس میں کچھ مسائل کا تنقیح مناط اور کچھ کا قیاس ادنی یا ابعد سے بھی ثبوت ہوا، جو عامۃً فقہاء اربعہ کے یہاں نہیں پایا جاتا ہے، اور اسی لئے اس روش پر آپ کے شاگردوں میں سے امام نسائی اور امام ترمذی بھی نہیں چل پائے، طبقۂ اولی کے علاوہ دیگر طبقات کے راویوں سے انہوں نے روایات لیں اور ان سے مسائل کا ثبوت پیش کیا، اگرچہ امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے صحیح روایات کا اہتمام کیا لیکن سرد روایات پر ہی اکتفاء کیا، اجتہادات واستنباط سے آپ نے گریز کیا، لیکن امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا امت پر یہ بھی احسان عظیم ہے کہ آپ نے صحیح روایات کے اہتمام کے ساتھ تراجم ابواب کے ذریعہ ہر زمانے میں پیش آنے والے مسائل کی تخریج کے لئے امت کے علماء کو آمادہ کیا اور عملی طور پر رہنمائی فرمائی۔

حضرت مولانا بدر عالم صاحب میرٹھی تحریر فرماتے ہیں: ''ہمیں اس کا بھی اعتراف کرنا چاہئے کہ ان کتب میں جو ابواب وتراجم ایک خاص فضا اور خاص ماحول میں اہم سمجھ لئے گئے تھے، آج بھی ان کو اسی نظر سے دیکھے چلے جانا، وہی جہمیت کی تردید، معتزلہ وخوارج کے ساتھ وہی جھگڑے ،صفات کے عین وغیر ہونے کے متعلق وہی فلسفیانہ کاوشیں، پھر قرآن کریم کے مخلوق اور غیر مخلوق ہونے کی وہی قدیم بحثیں زیر تحقیق لائے چلے جانا اور ایک ایسی زمین پر مالکیت وشافعیت کے لئے صف آرائی کرنا جہاں نہ کوئی شافعی ہے نہ مالکی، علم وفکر کے ان مُظاہروں کو ہرگز اقتضاء علم نہیں کہا جاسکتا، نہ تو اس کا نام احساسِ ضرورت ہے اور نہ اس کو صحیح معنی میں اتباع سلف کا نام دیا جاسکتا ہے، اتباع سلف یہ ہے کہ جس طرح امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے وقت کے فنون کے مقابلہ کے لئے کتاب الرد علی الجہمیۃ، حجیت اخبار آحاد، صفاتِ باری اور شئون باری پر مناسب مناسب عنوانات قائم کئے تھے ان کے قدم بقدم چل کر ہم بھی وقتی مسائل کے لئے مناسب عنوانات قائم کریں، ہمیں اس میں ایک لمحہ کے لئے بھی شبہ نہیں ہے کہ اگر امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ اس زمانے میں موجود ہوتے تو اپنی مجتہدانہ شان، دِقّت رسی، دقیقہ سنجی اور امت کی ضرورتوں کے متعلق صحیح نبض شناسی اور درد مندی کی وجہ سے اپنے بابوں، ترجموں اور عنوانوں کا رُخ جہمیت واعتزال کی تردید کے بجائے یقیناً ان ہی مسائل کی طرف پھیر دیتے جو ہمارے وقت کے الجھے ہوئے مسائل کہلاتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ آج بھی بخاری میں اجتماعیات واقتصادیات اور دیگر ضروری مسائل کی جانب ایسی اہم تلمیحات موجود ہیں کہ اگر کوئی ذی علم ان سے استفادہ کرنا چاہے تو بہت کچھ استفادہ کرسکتا ہے، اور انہیں جدید اخذ واستنباط کی بنیاد قرار دے سکتا ہے، آخر حضرت شاہ ولی اللہ محدثین ہند میں ایک محدث ہی تو تھے، جنہوں نے اسی قسم کی ضروریات کا احساس کرکے

عام ومتعارف مباحث کے علاوہ اجتماعیات واقتصادیات کے غیر متعارف اور حد درجہ مفید مباحث اپنی تصانیف میں پھیلا دیئے، آج حجۃ اللہ کو اٹھا کر دیکھئے تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ حنفی ہونے کے باوجود اُن کی نگاہ میں مسائل فروعی کو کیا اہمیت حاصل ہے۔

بہر حال سلف کی خدمات کے پورے اعتراف کے ساتھ اگر صورت حال کو اس نظر سے دیکھا جائے تو خدمتِ حدیث کا گوشہ مجموعی طور پر خالی نظر آتا ہے اور بلا شبہ وقت کی شدید ترین ضروریات میں سے اہم ترین ضرورت باقی ہے کہ اس وقت احادیث نبویہ پر اس نقطۂ نظر سے دوبارہ نظر ڈالی جائے کہ بین الاقوامی اور اجتماعی مسائل میں دین کامل کی ہدایات کیا ہیں اور فرموداتِ نبوی میں وقت کے نئے نئے تقاضوں اور الجھنوں کا کیا حل پیش کیا گیا ہے، کسی زمانہ میں عدم اہمیت کی وجہ سے اگر ترتیب وتدوین احادیث کا یہ طریقہ بروئے کار نہیں لایا گیا تو اس دور کی ضرورتوں کا تقاضہ یہ ہے کہ ایسے چھپے اور دبے ہوئے عنوانات اُبھارے جائیں، ان کو اسلوبِ جدید کے سانچے میں ڈھالا جائے''۔ (ترجمان السنۃ:۱/۱۰،۱۱)

امام بخاریؒ اور اجماع کا ثبوت

شراح بخاری نے بخاری شریف کے متعدد تراجم سے اجماع کا ثبوت پیش کیا ہے:-

(۱) باب قول النبیﷺ لاتزال طائفة من امتی ظاهرین علی الحق ، وهم اهل العلم. "وهم اهل العلم" یہ حدیث شریف کا حصّہ نہیں بلکہ یہ امام بخاریؒ کا کلام ہے۔ اس باب میں لاتزال طائفة والی روایت (۷۳۱۱) کے علاوہ من یرد الله به خیرا (حدیث:۷۳۱۲) والی روایت ذکر کی ہے، علامہ ابن حجرؒ امام نوویؒ کا قول نقل کرتے ہیں: وفیه دلیل لکون الاجماع حجة، وهو اصح ما استدل به له من الحدیث.

(فتح الباری:۱۳/۲۹۵، نووی: ۱۳/۶۷)

دیگر حضرات نے اس ترجمۃ الباب سے اجماع کے ثبوت کو بہت دور کا قیاس کہا ہے، انہوں نے ذکر کیا کہ یہ ترجمہ امت کے اتفاق کی طرف دلالت کرتا ہے، امام بخاریؒ نے " او یَلْبِسَکُمْ شیعا " والے ترجمہ (قبل حدیث:۷۳۱۳) سے ان کے قول کی نفی ثابت کی ہے، کیونکہ اس حدیث میں بڑے عذاب سے پناہ مانگی ہے۔ پھر جب " او یَلْبِسَکُمْ شیعا " والی آیت نازل ہوئی تو چھوٹے عذاب "ویذیق بعضکم بأس بعض" کو آپ ﷺ نے "ھاتان اھون او ایسر" فرمایا، گویا آپ ﷺ نے عذاب شدید کے مقابلے امت کے عدم اتفاق کو "اھون وایسر" فرمایا۔ شیخ زکریاؒ: لاتزال طائفة کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ای غالبین ان یکونوا متفقین فیما بینھم ، کما یدل علیه ظاھر سیاق الترجمة الاولی فنبه الامام البخاری بعقد ھذا الباب علی انھم مع ظھورھم علی الحق وغلبتھم علیه لایکونون متفقین فیما بینھم فھو اشارة الی اختلاف اھل الحق فیما بینھم لانه تعالی لم یقبل دعاہ ﷺ فی عدم اختلاف الامة وتنازعھم.

(حاشية لامع الدراری: ٤٢٩/٣، فتح الباری : ٢٩٦/١٣)

(۲) باب ما ذکر النبی ﷺ وحضّ علی اتفاق اھل العلم ، وما اجتمع علیه الحَرَمان؛ مکةُ والمدینةُ ، وما کان بھما من مشاھد النبی ﷺ والمھاجرین والانصار ومصلی النبی ﷺ والمنبر والقبر (قبل حدیث:۷۳۲۲) اس باب میں ۲۴ احادیث ذکر کی ہیں۔ (۷۳۲۲ سے ۷۳۴۵)

بعض علماء نے اس باب کے ترجمہ اور احادیث کو اجماع حرمین شریفین کی حجیت کے ثبوت کے لئے دلیل سمجھا ہے اور اس کے ضمن میں مطلقا اجماع کے ثبوت کا بھی اعتبار کیا ہے۔

کئی حضرات نے اس باب کو اجماع اہل مدینہ کے ثبوت کے لئے سمجھا ہے، قال

الکرمانی: وعبارة البخاری مشعرة بان اتفاق اهل الحرمین کلیهما اجماع. (فتح الباری:۱۳/۳۰٦) قد نقل ابن حجر عن بعض المالکیة ان اعتبار حجیة اجماع اهل المدینة متضمن للحرمین ، حتی لو اتفق اهل المدینة کلهم وخالفهم ابن عباس فی شیئ لم یعد اجماعا. وقال ابن بطال: قال المهلب: غرضه فی هذا الباب تفضیل المدینة ، بما خصها الله تعالی به من معالم الدین وانها دار الوحی ومهبط الملائکة بالهدی والرحمة، وبقعة شرفها الله تعالی بسکنی رسوله ، وجعل فیها قبره ومنبره. (ابن بطال: ۱۰/۳۷۰) ابن المنیر مالکی اس سے مدینہ کے اہل علم خاص کر کے امام مالکؒ کی فضیلت مراد لے رہے ہیں۔ (المتواری:۴۱۳)

علامہ کشمیریؒ بھی فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اس باب کو حجیت اجماع خاص کر کے اہل الحرمین کے اجماع کی حجیت کے لئے ذکر کیا ہے۔(فیض الباری:۴/۵۱۰) شیخ زکریاؒ بھی اہل مدینہ کی ہی فضیلت کو راجح قرار دے رہے ہیں، ولهذا اتی فی هذا الباب الاحادیث المتعلقة بالمدینة ، ولم یتعرض لاحادیث مکة . (حاشیة لامع : ۳/۴۳۱)

علامہ ابن حجرؒ کا رجحان یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے مدینہ منورہ کے اہل علم کی تعریف اور فضیلت ثابت کی ہے، مدینہ منورہ کے عام لوگوں کی نہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ اہل مدینہ کی فضیلت تو ابواب الحج کے بعد (حدیث ۱۸٦۷ تا ۱۸۹۰) امام بخاری ذکر کر چکے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ ابن حجر مدینہ کے اہل علم کی تعریف بھی مطلق نہیں مانتے ہیں، بلکہ صحابۂ کرام کے مختلف شہروں میں چلے جانے سے پہلے کے دور کے ساتھ اس کا حصر سمجھتے ہیں اور علامہ کرمانی کے اہل الحرمین والے قول کی بھی ابن حجر نفی کرتے ہیں: لعله اراد الترجیح به، لا دعوی الاجماع. (فتح الباری: ۱۳/۳۰٦)

حاصل یہی ہے کہ تعارض کے وقت علماء کے اتفاق کو دیکھا جاوے، پھر اہل الحرمین

کے اجماع کو ترجیح دی جاوے، اس کی وجہ بھی ابن حجر یہ بیان فرماتے ہیں: ان اجماع اهل المدينة لايعد حجة ، وانما يتميزون على غيرهم بامرين، والراجح ان اهل المدينة – ممن بعد الصحابة – اذا اتفقوا على شيئ ، كان القول به اقوى من القول بغيره، الا ان يخالف نصا مرفوعا ، كما انه يرجح بروايتهم ، لشهرتهم بالتثبت فى النقل وترك التدليس. (فتح الباری: ۳۰۷/۱۳) شیخ زکریاؒ بھی شیخ الہندؒ کے حوالے سے اسی طرح ترجیح والا قول نقل کرتے ہیں۔ (الابواب والتراجم: ۳۲۳/۶) حضرت شیخ نے قواعد الترجیح پر گفتگو کرتے ہوئے کچھ علماء کے نزدیک حجازیین کی حدیث کو دوسروں کی حدیث پر ترجیح دینے کا قول بھی ذکر کیا ہے۔

(۳) باب قوله تعالى: وكذلك جعلناكم امة وسطا (البقره: ۱۴۳) وما امر النبي ﷺ بلزوم الجماعة وهم اهل العلم. کچھ حضرات نے اس سے بھی حجیت اجماع کو ثابت کیا ہے۔ (الابواب والتراجم: ۳۲۴/۶، فتح الباری: ۳۱۶/۱۳) لیکن یہ استدلال بھی تام نہیں ہو رہا ہے۔ زیادہ سے زیادہ عدالت کا ثبوت ہو رہا ہے اور عدالت کے وصف سے اہل سنت والجماعت مراد ہے۔ (فتح الباری: ۳۱۶/۱۳)

حاصل کلام یہ کہ آیات واحادیث باب سے استدلال کے کمزور ہونے کے باوجود مجموعی طور پر ترجمۃ الباب کا اجماع سے تعلق واضح طور پر معلوم ہوتا ہے، کیونکہ لزوم جماعت سے مراد اہل علم ہی کا لزوم ہے، گویا امام بخاریؒ اہل علم کے اجماع کے قائل ہیں، اور ان میں اہل حرمین کو خصوصیت وامتیاز حاصل ہے۔

لیکن یہ حقیقت ہے کہ بخاری شریف میں صراحۃً اجماع کو نقل نہیں کیا، اور یہ عبارت نہیں آئی: "اجتمع اهل العلم على كذا ،او اتفقوا ، او نحو ذلك". بخاری شریف کے علاوہ آپ کا رسالہ خير الكلام فى القراءة خلف الامام (ص: ۱۱) پر یہ عبارت

ہے: وان كـان ذلك اجماعا، لكان هذا المدرك للركوع مستثنى من الجملة مع انــه لا اجمـاع فيـه . معلوم ہوتا ہے کہ اگر اس مسئلہ میں اجماع ہوتا تو امام بخاری اس کے مقتضیٰ پر عمل پیرا ہوتے۔

اجماع سکوتی:۔

امام بخاریؒ نے اس ترجمۃ الباب سے اجماع سکوتی کا استدلال کیا ہے: بــــاب ميراث الجد مع الاب والاخوة، وقال ابوبكر وابن عباس وابن الزبير : الجد ابٌ ، وقـرأ ابـن عبـاس: يٰبَنِىُ آدم. (الاعراف:٢٦) واتبعـتُ مـلة آبـائ ابراهيم واسحٰق ويعقوب (يوسف:٣٨) ولـم يُـذكـر ان احـدا خـالف ابا بكر فى زمانه ،واصحاب الـنبیﷺ متوافرون (قبل حديث : ٦٧٣٧) علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: كـانه يريد بذلك تـقـوية حـجة الـقـول المذكور، فان الاجماع السكوتى حجة، وهو حاصل فى هذا. (فتح البارى :٢٠/١٢) علامہ عینیؒ بھی فرماتے ہیں: قـوله "متوافرون" اى فيهم كثرة وعدد وهو اجماع سكوتى . (عمدة القارى : ٢١٨/١٩)

استحسان

قیاس واستحسان حقیقت میں دونوں ہی قیاس ہیں۔ان میں سے ایک جلی ہے جس کا اثر حکم میں کمزور ہے، اسے قیاس کہا گیا ہے۔اور دوسرا خفی ہے، لیکن اس کا اثر قوی ہے اسے استحسان کہا گیا ہے، گویا وہ قیاس مستحسن ہے۔پس ترجیح اثر کی وجہ سے ہوگی،ظہور وخفا کی وجہ سے نہیں جیسے دنیا وآخرت، دنیا ظاہر اور سامنے کی چیز ہے، آخرت چھپی ہوئی چیز ہے؛ لیکن آخرت اپنی صفائی اور پائیداری کی وجہ سے اس ناپائیدار دنیا کے تقاضوں پر ترجیح رکھتی ہے۔ اور کبھی قیاس کا اثر بعض مسائل میں قوی ہوتا ہے، پس اسے اختیار کیا جاتا ہے اور یہ استدلال مع الطرد کی نظیر ہے، وہ صحیح ہے لیکن استدلال بالموثر اس سے زیادہ قوی ہے۔اصل اس

باب میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے''میرے ان بندوں کو خوشخبری دے دو جو بات سنتے ہیں اور اس میں سے بہتر کی اتباع کرتے ہیں'' حالانکہ قرآن کل کا کل ''حسن'' ہے پھر ''احسن'' اتباع کا حکم کیا گیا۔مثال استحسان کی یہ ہے کہ عورت از سر تا قدم پردہ ہی پردہ ہے۔ یہ قیاس ظاہر ہے اور اسی کی طرف حضور ﷺ کے اس ارشاد میں اشارہ ہے کہ ''عورت پردہ پوش ہے'' پھر بھی عورت کے اعضاء میں سے بعض کا دیکھنا ضرورت وحاجت کی وجہ سے جائز قرار دیا گیا۔ پس یہ استحسان ہوا کہ اس میں لوگوں کے لئے نرمی اور سہولت ہے جیسا کہ ہم نے پہلے کہا۔

استحسان کی تعریف:

امام ابوالحسن الکرخیؒ نے ''استحسان'' کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"الاستحسان هو العدول فى مسألة عن مثل ماحكم به فى نظائرها إلى خلافه بوجه هو أقوى ". (كتاب الاسرار للبزدوى:٤/٣ ، تلويح وتوضيح :٨١/٢)

یعنی کسی مسئلہ خاص میں اس کے نظائر میں دیئے ہوئے حکم کے خلاف حکم دینا کسی قوی تر وجہ کے پیش نظر۔

پس حاصل یہ ہے کہ کسی بھی استحسان میں کسی خاص واقعہ میں ایک حکم سے دوسرے حکم کی طرف عدول ہوتا ہے، یا عام کے افراد میں سے بعض خاص افراد کے لئے خاص حکم دیا جاتا ہے، یا کسی حکم کلی سے کسی جزئیہ کا استثناء ہوتا ہے۔اور عدول یا تخصیص یا استثناء کسی دلیل کی روشنی میں ہوتا ہے، وہ دلیل کبھی نص ہوتی ہے، کبھی اجماع، کبھی قوی تر قیاس، کبھی مصلحت، کبھی تعامل اور کبھی ضرورت وحاجت۔

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں: ''استحسان کا انکار کرنے والے جنہوں نے یہ کہا کہ جس نے استحسان کیا اس نے نئی شریعت بنائی، انہوں نے قائلین استحسان کی استحسان سے مراد کو ہی نہیں سمجھا''۔(التقریر والتحبیر:٢٢٢/١)

’’جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ’’استحسان‘‘ دلیل متفق علیہ کا نام ہے، وہ نص ہو، اجماع ہو، ضرورت ہو یا قیاس خفی بمقابلہ قیاس ظاہر ہو، تو ثابت ہوا کہ’’استحسان‘‘ سبھی علماء کے نزدیک حجت ہے اوراس میں اختلاف کا تصورنہیں کیا جاسکتا اورابن حاجب کا قول بلاشبہ درست ہے کہ کوئی ایسا’’استحسان‘‘ ہوہی نہیں سکتا جومختلف فیہ ہو‘‘۔ (التقریروالتحبیر:۳/۲۲۳)

احناف کے نزدیک استحسان کی حقیقت

احناف کے ہاں ایک امتیازی ماخذِ اجتہاد’’استحسان‘‘ ہے، استحسان کا اصل مقصود احکام میں لوگوں کے حالات کی رعایت ہے، اس موقع پر علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ رعایت چشم کشا ہے:

الاستحسان ترك القياس والأخذ بما هو اوفق للناس، وقيل :الاستحسان طلب السهولة فى الاحكام التى يبتلى فيها الخاص والعام ، وقيل: الاخذ بالسماعة وابتغاء ما فيه الراحة، وحاصل هذه العبارات انه ترك العسر لليسر وهو فى الدين وقال الله تعالىٰ: يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ“ وقال صلى الله عليه وسلم: خير دينكم اليسر.(المبسوط: ١٠/١٤٥)

استحسان قیاس کو چھوڑنے کو اورلوگوں کے موافق حال حکم کو قبول کرنے کا نام ہے، بعضے کہتے ہیں کہ ایسے احکام جن میں عام وخاص مبتلا ہوں، میں طلب سہولت کو کہتے ہیں، بعضوں نے لکھا: سہولت ورخصت کی جستجو سے عبارت ہے، بعضوں نے کہا: فراخی کو لینا اورراحت کی صورت کو منتخب کرنا استحسان ہے اور یہ دین کی ایک مستقل اصل ہے، ارشادخداوندی ہے: اللہ تعالیٰ تمہارے لئے آسانی چاہتے ہیں، اورارشادنبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے: تمہارا بہترین طریقہ آسانی ہے۔

ہماری کتب فقہ میں استحسانی مسائل بڑی تعداد میں ہیں، اور وہ سب عام طور پر اسی نوعیت کے ہیں کہ ان کے ذریعہ کسی مشکل کو دفع کیا گیا ہے، مثلاً کنویں میں اگر نجاست گر جائے تو شریعت نے پاکی اور تطہیر کا جو عام اصول بتلایا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ محض پانی نکال دینا کنویں کی پاکی کے لئے کافی نہ ہو، بلکہ کنویں کی دیواریں اور نیچے کی سطح بھی پانی سے دھودی جائے، پاک کرنے کا یہ اصول چھوٹے برتنوں کے معاملہ میں تو قابل عمل ہے، لیکن اگر کنویں کی پاکی کے مسئلہ میں بھی اس عام قیاس کو لازم رکھا جاتا تو سخت دشواری کا سامنا ہوتا؛ اسی لئے اس دشواری سے بچانے کے لئے استحساناً پانی نکال دینے کو کافی قرار دیا گیا۔

احناف کے ہاں استحسان سے زیادہ کام لینے کی ایک اہم وجہ یہ بھی ہے کہ ان کے یہاں احکام کا مدار ''علت'' پر ہے نہ کہ ''حکمت'' پر، کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ علت کی رعایت کا تقاضا کچھ اور ہوتا ہے، لیکن وہ شریعت کی مصلحت عامہ کے خلاف ہوجاتا ہے، ایسے مواقع پر ایسی صورتوں میں استثناء اور اس کو شریعت کی عمومی مصلحت اور حکمت کے مطابق کرنے کا کام استحسان سے لیا جاتا ہے، مثلاً قرض کا لین دین ایسی چیزوں میں جائز ہے جو ''مثلی'' ہوں، یعنی جن کے مختلف افراد میں باہم قابل لحاظ تفاوت نہ ہو، جیسے ناپ کر اور تول کر خرید وفروخت کی جانے والی عام اشیاء، ایسی چیزیں کہ ان کے مختلف افراد میں خاصا تفاوت ہو، ان میں قرض کا لین دین جائز نہیں، اس علت کا تقاضا یہ تھا کہ روٹیوں میں بھی قرض کی اجازت نہ ہو، مگر شریعت کی رعایت کرتے ہوئے متأخرین نے امام محمد –رحمۃ اللہ علیہ– کی رائے پر فتوی دیتے ہوئے روٹی میں گن کر قرض اور لین دین کی اجازت دی۔ (ہدایہ ربع سوم: ۷۰)

استحسان کا ثبوت امام بخاری کی نظر میں:-

امام بخاریؒ نے استحسان کا ذکر دو جگہ کیا ہے: (۱) باب قول الله عزوجل: من

بعد وصية يوصين بها او دين (النساء:٢٢) اسی باب میں لکھا ہے: وقال بعض الناس : لايجوز اقراره لسوء الظن به للورثة ، ثم استحسن. (كتاب الوصايا قبل حديث: ٢٧٤٩)
امام بخاریؒ نے اصل مسئلہ میں احناف سے مخالفت کی ہے ،لیکن استحسان کے نتیجہ میں وہ احناف کے موافق ہے ۔ یعنی احناف نے اقرار بالدین اور اقرار بالودیعہ، بضاعۃ اور مضاربت کے درمیان فرق کیا ہے،امام بخاری اس فرق کرنے میں احناف کے موافق ہے۔
(٢) باب يمين الرجل لصاحبه انه اخوه، اذا خاف عليه القتل او نحوه. اسی باب میں آگے لکھتے ہیں: يلزمه في القياس ولكنا نستحسن .

(كتاب الاكراه ، قبل حديث: ٦٩٥١)

دونوں مقامات میں انہوں نے احناف کو نشانہ بنایا ہے،لیکن شراح محدثین نے دونوں جگہ امام بخاریؒ کی غلط فہمی اور احناف کے صحیح مسلک کو ذکر کیا ہے۔ (المبسوط:٢٢/١٤٠)
علامہ ابن حجرؒ پہلے مسئلہ کے ضمن میں فرماتے ہیں: "وقد فرق بعض الحنفية بان ربح المال فى المضاربة مشترك بين العامل والمالك، فلم يكن كالدين المحض". (فتح البارى: ٣٧٦/٥) وذكر العينى ان الحنفية لم يفرقوا فى هذه المسئلة بالاستحسان ، بل استدلوا بغير ذلك. (عمدة القارى: ٢٧٣/١١) دوسرے مسئلے کے متعلق مولانا بدر عالمؒ فرماتے ہیں کہ احناف کا استحسان کتاب وسنت کے موافق ہے، ان قياس الحنفية صحيح ، لانه لايستوى المباح . كالبيع والهبة – الموقوف ؛ مع المعصية كشرب الخمر واكل الميتة التى لاتباح بحال الا للمضطر، وهاهنا لا اضطرار فى رأي الحنفية ، وجه عدم الاضطرار كون الامر متعلقا بالغير. (هامش فيض البارى : ٤٧٨/٤، الابواب والتراجم : ٢٦٣/٦-٢٦٤)
کچھ حضرات نے امام بخاریؒ کی طرف امام شافعیؒ کی موافقت میں استحسان

کے عدم جواز کا قول منسوب کیا ہے، لیکن امام بخاریؒ نے بہت سے تراجم اور تطبیقات میں اسی استحسان سے کام لیا ہے جو احناف کے نزدیک استحسان کی شکل ہوتی ہے، اسی طرح آپ کی کتاب "خیر الکلام فی القراءۃ خلف الامام"(۱۱-۱۲) پر بھی مثال موجود ہے، اسی طرح کتاب الزکوۃ (قبل حدیث: ۱۴۲۶) میں باب لاصدقة الا عن ظهر غنی میں بھی آپ نے استحسان سے ہی کام لیا ہے۔

حاصل یہی ہے کہ امام بخاریؒ نے استحسان کی صراحۃً نفی نہیں فرمائی۔

اقوال صحابہ:-

یہ بحث کہ اقوال اصحاب احکام شرع کے جاننے کے لئے حجت ہیں یا نہیں؟ اصولی مباحث میں خاص اہمیت کی حامل ہے، صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو حضور اقدس ﷺ کی صحبت کا شرف حاصل ہوا، وہ مہبط وحی کے قریب رہے، سارے کے سارے صحابہ باجماع امت عادل ہیں، قرآن کریم نے انہیں براہ راست مخاطب کرتے ہوئے خیر امت قرار دیا اور "امت وسط" بتایا۔ آیت قرآن: "مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ مَعَهٗ اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَّبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِّنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانًا". (سورہ فتح: ۲۹) میں ان کے حسن نیت کی شہادت دی گئی۔

حضور اقدس ﷺ نے فرمایا: میرے صحابہ کو برا نہ کہنا، اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے، اگر تم میں سے کوئی احد پہاڑ کے برابر سونا خرچ کرے تو صحابہ کے ایک مُد بلکہ نصف مد کی برابری نہیں کرسکتا۔(رواہ الشیخان واحمد وابوداود والترمذی عن ابی سعید الخدری)

علاوہ ازیں صحابہ وہ لوگ ہیں جنہیں اللہ تعالی نے اپنے نبی کی صحبت کے لئے منتخب فرمایا تھا، ان میں سادگی تھی، تصنع نہیں، ان کے علم میں گہرائی تھی، ان کے قلوب ورع وتقوی

سے معمور تھے، وہ تفقہ میں امت کے ممتاز ترین افراد تھے، نزول قرآن کے براہ راست مشاہد تھے، نزول آیات کے پس منظر سے پوری طرح واقف تھے، رسول اللہ ﷺ کے ارشادات اوران کے مقاصد سے اچھی طرح آشنا تھے، یہی وجہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ ؒ علی الاطلاق قول صحابی کو حجت تسلیم کرتے ہیں اور یہی مسلک امام مالک ؒ کا ہے، امام شافعیؒ کا قول قدیم اور امام احمد بن حنبلؒ کی دو روایتوں میں سے ایک جسے ابن قیم نے ترجیح دی ہے یہی ہے۔

واضح رہے کہ اقوال صحابہ کی چند صورتیں ہیں:۔

(۱) کسی صحابی سے کسی مسئلہ میں کوئی قول ثابت اور مشہور ہو اور کسی دوسرے صحابی سے اس کے خلاف کوئی قول مقبول نہ ہو تو یہ ''اجماع سکوتی'' تصور کیا جائے گا اور بالاتفاق واجب التسلیم ہوگا۔

(۲) صحابی کا قول ایسے امور کے بارے میں جس میں قیاس کو دخل نہیں بلا عذر حجت ہوگا کہ دراصل صحابی کا قول ایسے امور میں اس کی اجتہادی رائے نہیں، بلکہ اسے وحی رسول پر مبنی ہدایت شمار کیا جائے گا۔

(۳) اسی طرح صحابی کا وہ قول جس کی تائید کتاب اللہ، سنت رسول اللہ یا اجماع امت سے ہوتی ہو، ان مؤیدات کی وجہ سے سبھی کے نزدیک واجب التسلیم ہوگا۔

(۴) اگر صحابی کا اپنے قول سے رجوع ثابت ہو تو وہ قول مرجوع عنہ بالاتفاق حجت نہیں ہوگا۔

(۵) اگر صحابہ کے مابین کوئی مسئلہ مختلف فیہ ہو تو مجتہد کو قوت دلیل کی بنیاد پر کسی قول کو قبول کرنے کا حق ہوگا۔

(۶) اگر کسی ایسے مسئلہ میں جس میں ابتلاء عام ہو اور مبتلی بہم کے جاری وساری

عمل کے خلاف کوئی قول کسی صحابی کا ملے تو وہ حجت نہیں ہوگا۔

مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ میں قول صحابہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی راجح رائے کے مطابق حجت ہوگا۔ امام شافعیؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ وہ اپنے قول جدید میں حجیت قول صحابی کے منکر ہیں، ان کے اس قول کو امام غزالی، آمدی اور ابن الحاجب نے اختیار کیا ہے اور یہی مذہب معتزلہ اور شیعہ کا ہے، علامہ ابن القیمؒ نے امام شافعیؒ کی طرف اس قول کی نسبت کا انکار کیا ہے۔ (مباحث فقهیہ: ۸۲تا۸۶، اصول ابوزہرہ: ص۳۹۰)

صحابۂ کرام کے اقوال وافعال:- امام بخاریؒ نے صحابۂ کرام کے فضائل اور ان کے اقوال وافعال بہت تفصیل سے نقل کئے ہیں، باب فضائل اصحاب النبي ﷺ، ومن صَحِبَ النبي ﷺ او رآه مِنَ المسلمين، فهو من اصحابه (قبل حديث: ٣٦٤٩)

صحابی کی اس تعریف پر ابن حجرؒ فرماتے ہیں: وهذا الذى ذكره البخارى هو الراجح، انه ينبغي ان يقيد بعبارة "ثم مات على ذلك" حتى لايدخل فى وصف الصحبة من رآه مسلما، ثم ارتد ومات كافرا. (فتح البارى: ٤/٧)

اقوال صحابہ سے نص کی تائید:-

(١) باب اغتسال الصائم وبَلَّ ابن عمر ثوبا، فالقاه عليه وهو صائم. (قبل حديث: ١٩٣٠) اس ترجمہ میں امام بخاریؒ نے چند صحابۂ کرامؓ کے اقوال نقل کئے، حضرت ابن عمر، ابن عباس، ابن مسعود اور حضرت انسؓ کے علاوہ کئی تابعین کے اقوال بھی نقل کئے، جو سب روزہ کی حالت میں آپ ﷺ کے غسل کے سلسلے میں وارد ہیں، امام بخاریؒ اس کے ذریعہ ان لوگوں کا رد کرنا چاہتے ہیں جو روزہ کی حالت میں غسل کو مکروہ قرار دیتے ہیں۔

(التواری: ص۱۳۷)

جس مسئلہ میں کوئی خاص نص وارد نہ ہوئی ہو یا صراحت نہ ہو
اس میں صحابۂ کرامؓ کے اقوال نقل کرنا

(۱) بـاب مـاجـاء فـی التـقـصیـر ، و کم یقیم حتی یقصر ، (قبل حدیث: ۱۰۸۰) اس باب میں ابن عباسؓ کی روایت نقل کی: قـال : اقـام الـنبیﷺ تسعة عشر یـقـصُـر ، فـنـحن اذا سافرنا تسعة عشر قصرنا ، وان زدنا اتممنا. قصر کی مدت کے اختتام کے سلسلے میں آپﷺ سے کوئی صریح نص مذکور نہیں ہے،تو امام بخاریؒ نے صحابہ کے اقوال میں سب سے معتبر قول ذکر کیا، قـال الخطابی: فالقول فی هذا الباب ما ذهب الیه ابن عباس وهو اصح ماروی فی هذا الباب. (اعلام الحدیث: ۱/۶۲۵)

(۲) بـاب الـطلاق فی الاغلاق والكره ، والسکران والمجنون وامرهما، (قبـل حـدیـث: ۵۲۶۹) امام بخاریؒ نے اس ترجمہ کے ماتحت بھی کئی صحابۂ کرامؓ کے اقوال ذکر کئے ،طلاق کے ان مسائل کے سلسلے میں کوئی خاص نص وارد نہیں ہوئی ہے،عمومی نصوص کے ماتحت یہ داخل ہیں ،طلاق مجنون وسکران کے عدم وقوع پر حضرت عثمانؓ کے اقوال نقل کئے ، اور طلاق سکران اور مستکرہ کے عدم وقوع کے سلسلے میں حضرت ابن عباس کے اقوال نقل کئے ، اسی طرح حضرت عقبہ بن عامرؓ اور حضرت علیؓ کے اقوال بھی نقل کئے ہیں، ان تمام میں کوئی خاص نص وارد نہیں ہوئی ہے۔

نص کے خلاف صحابہ کے قول کی مثال:-

بـاب اوقـاف اصـحاب النبيﷺ وارض الخراج ومزارعتهم ومعاملاتهم (قبـل حدیث: ۲۳۳۴) اس باب کے ماتحت حضرت عمرؓ کا جو قول نقل کیا: لـولا آخر المسلمین مافتحت قریة الا قسمتها بین اهلها ، کما قسم النبیﷺ خیبر. (۲۳۳۴) اس مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ جو علاقہ قوت وغلبہ سے فتح ہو اس کو $\frac{4}{5}$ کے حساب سے مجاہدین میں تقسیم کیا

جاوے۔(الانفال:۴۱) اور حضرت عمرؓ کی روایت میں بھی غنیمت کی تقسیم کو ہی اصل قرار دیا ہے، لیکن آپ نے اس نص خاص کے خلاف اجتہاد فرمایا اور دوسری نص کے عموم "والذین جاء وا من بعدھم" (الحشر:۸-۱۰) سے استدلال کیا جو مال غنیمت کے سلسلے میں نازل نہیں ہوئی ہے۔(فتح الباری:۱۸/۵)

حاصل یہ کہ اقوال صحابہ بخاری میں کثرت سے ذکر کئے گئے ہیں، وھذا الفصل تدعو الیه حاجة المعتنی بصحیح البخاری لکثرته فیه، وباللہ التوفیق .

(ماتمس الیه حاجة القاری :ص/۸۵-۸٦ ،فقه الامام البخاری : ۵٤/۱)

افعال صحابۂ کرام نقل کرنے کا اہتمام:۔

امام بخاریؒ نے اقوال صحابہ کی طرح افعال صحابہ کو نقل کرنے کا بھی خصوصی اہتمام کیا ہے، حدیث ۱۴۲۶ سے پہلے کا باب "باب لاصدقة الا عن ظھر غنیً" میں لفظ "کفعل ابی بکر"، اسی طرح باب ھل یأمر الامام رجلا فیضرب الحد غائبا عنه ؟ وقد فعله عمر. (قبل حدیث : ٦٨٥٩) اسی طرح حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے افعال کو کثرت سے ذکر کرتے ہیں، کیوں کہ وہ آپ ﷺ کے افعال واعمال پر کثرت سے عمل پیرا رہتے تھے۔(قبل حدیث: ٢٦٥، قبل حدیث ٢٦٥، قبل حدیث : ١٥٧٤، حدیث : ١٧٥٣) ، وفعله ابوطلحة وابو ھریرة ، وابن عباس ، وحذیفة رضي الله عنھم (قبل حدیث :١٩٢٤) وفعله ابو سعید. (قبل حدیث : ٦٨٤٤)

امام بخاریؒ کے نزدیک صحابۂ کرام کے اقوال وافعال کی حجیت:۔

امام بخاریؒ بچپن سے ہی اقوال صحابۂ کرام وتابعین سے خصوصی دلچسپی وشغف رکھتے تھے، چنانچہ فرماتے ہیں: فلما طعنتُ فی ثمان عشرة جعلتُ اُصَنِّف قضایا الصحابة والتابعین واقاویلھم . (تاریخ بغداد: ٦/٢-٧)

اقوال صحابۂ کرام کے حجت ہونے کے سلسلے میں امام بخاریؒ نے کوئی صراحت نہیں کی ہے، آپ کے بعض استدلالات حجیت کی طرف مشیر ہیں، تو بعض اقوال اس کے برخلاف عدم حجیت والے معلوم ہوتے ہیں۔ خطیب بغدادیؒ نے امام بخاریؒ کا قول نقل کیا ہے جس سے عدم حجیت کا پتہ چلتا ہے، قال البخاری رحمه الله : ولستُ اروی حدیثا من حدیث الصحابة او التابعین اِلّا ولِي فی ذلك اصل ، احفظ حفظا عن کتاب الله و سنة رسول اللهﷺ. (تاریخ بغداد : ۲۴/۲) جبکہ ایک باب باب الاقتداء بسنن رسول اللهﷺ ، وقول الله تعالی : وَاجْعَلْنَا للمتقین اماما (الفرقان: ۷۴) میں امام مجاہد کا قول نقل کیا ہے۔ قال (المجاهد) ائمة نقتدي بمن قبلنا ویقتدی بنا من بعدنا. امام بخاریؒ کی اس تشریح سے پتہ چلتا ہے کہ مقتدیٰ کی اقتداء کی جاوے، اور صحابہ سے بڑھ کر کس کی اقتداء ہوسکتی ہے۔ (قبل حدیث:۷۲۷۵)

حاصل یہ ہوا کہ صحابۂ کرام یا تابعین کے اقوال اگر کتاب وسنت کے مطابق ہوں تو امام بخاریؒ اس کو نقل کرتے ہیں، اور جو موافق نہ ہوں تو اس کو ذکر نہیں کرتے ہیں۔ ڈاکٹر یاسر الشمالی اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: الترجمة بآثار عن الصحابة او غیرهم : وفائدة ذکر ذلك فی التراجم؛ الاشارة الی اعتماده و ترجیحه ما یذکره من هذه الاحادیث والآثار. (مناهج المحدثین :ص/۱۰۷) اسی طرح دکتورہ نور حسین قاروت صحابۂ کرام کے فتاوی کے سلسلے میں امام بخاریؒ کا موقف ذکر کرتے ہوئے تحریر فرماتی ہیں: ولا یمیل الامام البخاری الی اخراج الرأی المخالف لاختیاره ، بل یقتصر علی ذکر ما یوافق اختیاره، و کذلك موقفه من التابعین. (فقه الامام البخاری فی الوضوء والغسل : ص/۱۳۷) اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ جب ترجمۃ الباب میں کسی صحابی یا تابعی کا قول ذکر کریں اور احادیث الباب بھی اس کے موافق ہوں تو امام بخاری بھی اس رائے کے موافق ہوں گے۔ (الامام البخاری محدثا وفقیہاً :ص/۱۷۰)

امام بخاریؒ نے ایک باب قائم کیا ہے: باب الحجة علی من قال : ان احکام النبی ﷺ کانت ظاهرة، وما کان یغیب بعضهم عن مشاهد النبي ﷺ وامور الاسلام. (قبل حدیث : ۷۳۵۳) اس باب میں امام بخاریؒ نے واضح کیا کہ بعض صحابہؓ کرام بعض احادیث قولیہ وفعلیہ سے ناواقف تھے، اوراسی لئے بعض صحابہؓ کرام دوسرے صحابہؓ کرام سے احادیث معلوم کرتے رہتے تھے۔ حضرت عمرؓ کے واقعہ میں اس کی تفصیل مذکور ہے، اسی طرح حدیث استئذ ان سے ناواقفیت پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: خفی علی هذا من امر النبي ﷺ اَلْهانی الصفقُ بالاسواق.(حدیث: ۷۳۵۳) حضرت شیخ زکریاؒ نے ترجیح دی ہے کہ امام بخاریؒ نے اس ترجمہ سے اقوال صحابہ سے عدم حجیت مراد لی ہے۔(حاشیة لامع الدراری :۳/۴۳۴) حافظ ابن حجرؒ بھی عدم حجیت والے قول کی طرف اشارہ کرتے ہیں : قال: وانما یورد ما یورد من الموقوفات من فتاوی الصحابة والتابعین وتفاسیرهم لکثیر من الآیات علی طریق الاستئناس والتقویة لما یختاره من المذاهب فی المسائل التی فیها الخلاف بین الأئمة. (هدی الساری : ص/۱۹)

شرائع من قبلنا سے استدلال

پچھلی شریعتوں کے تعلق سے قرآن وحدیث میں بیان کیے گئے احکام تین طرح کے ہیں:

ایک وہ احکام جن کے ساتھ ہی یہ بتادیا گیا ہے کہ یہ یہودیوں کے لیے مخصوص تھے، امت مسلمہ پر وہ باقی نہیں رکھے گئے ہیں، جیسے گائے وبکری کی چربی ان پر حرام تھی، نجاست کپڑے میں لگ جائے تو اس کو کاٹ کر علاحدہ کرنا ضروری تھا وغیرہ۔

دوسری قسم کے احکام وہ ہیں جن کے بارے میں بتایا گیا کہ یہ پچھلی اقوام پر بھی لازم تھے اور مسلمانوں پر بھی واجب ہیں جیسے روزہ کا حکم۔

تیسری قسم کے کچھ احکام ایسے ہیں جنہیں پچھلی اقوام پر اللہ نے لازم کرنے کا تذکرہ

کیا ہے لیکن کیا وہ مسلمانوں پر بھی لازم ہیں، اس کی صراحت نہیں کی گئی ہے۔

تیسری قسم کے یہ احکام جو پچھلی شریعت کے بطور قرآن نے بتائے ہیں، امت مسلمہ پر ان کے لازم ہونے کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور حنفیہ اور بعض مالکیہ وشافعیہ کی رائے ہے کہ ایسے احکام مسلمانوں پر لازم ہوں گے، کیونکہ قرآن میں بیان کیے گئے جن احکام کے بارے میں صراحت کردی گئی کہ وہ اب منسوخ ہو چکے ہیں وہ تو لازم نہیں ہوں گے، ان کے علاوہ احکام مسلمانوں کے لیے بھی شریعت ہیں۔ چنانچہ بعض فقہاء نے اسی دلیل کی بنیاد پر کہا کہ قرآن نے بنی اسرائیل کے بارے میں بتایا ہے کہ قصاص میں جان کے بدلے جان لی جائے گی، یہ حکم ہم پر بھی ہے، لہذا مرد کے بدلے عورت کو اور کافر کے بدلے مسلمان قاتل کو قتل کیا جائے گا، دیگر فقہاء نے اس قسم کے احکام کو مسلمانوں کے لیے شریعت نہیں تسلیم کیا، کیونکہ اسلامی شریعت نے پچھلی شریعت کو منسوخ کر دیا ہے اور اس حکم کا ہمارے لیے لازم ہونا کسی دلیل سے نہیں معلوم ہوتا۔

یہاں یہ واضح رہے کہ پچھلی شریعت کے صرف وہی احکام زیر بحث ہیں جو قرآن یا حدیث میں یعنی اسلامی مصادر میں بیان ہوئے ہیں۔ غیر اسلامی مصادر میں بیان کیے گئے سابق شریعت کے احکام ہمارے لیے معتبر نہیں ہیں۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔

شیخ ابوزہرہ کا خیال ہے کہ پچھلی شریعت کی مذکورہ اس تیسری قسم سے متعلق اختلاف غیر حقیقی ہے، کیونکہ قرآن اور احادیث میں جہاں بھی پچھلی شریعت کا حکم بیان کیا گیا ہے وہاں ایسی دلالت یا اشارہ موجود ہے کہ وہ حکم پچھلی قوم کے ساتھ خاص تھا، اب منسوخ ہو چکا ہے، یا وہ حکم عام ہے اور اب بھی مسلمانوں کے لیے لازم ہے اور اس دلالت کے بعد طے ہو جاتا ہے کہ جو حکم پچھلی شریعت میں بھی تھا اور اب بھی باقی ہے؛ وہ اب اسلامی شریعت ہونے کی

وجہ سے ہم پر لازم ہے۔

امام بخاریؒ نے ایک باب قائم کیا: **باب قول النبیﷺ لاتسألوا اهل الكتاب عن شيئ** (قبل حدیث:٧٣٦١) اس کو **كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة** کے ماتحت لاکر اشارہ کردیا کہ اہل کتاب سے سوال اوران کا اتباع کرنا اعتصام بالکتاب والسنۃ میں سے نہیں ہے۔امام بخاریؒ نے **كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة** میں بہت سے اصولی مباحث کی طرف اشارہ کیا ہے، چنانچہ علامہ کرمانی لکھتے ہیں: **هذا آخرما اريد ايراده فی الجامع من مسائل اصول الفقه.** (فتح الباری:٣٣٧/١٣) شیخ زکریاؒ لکھتے ہیں: **وقد تقدم منی ان الامام البخاری طالما اشار فی هذا الكتاب الی المسائل الاصولية ، فهكذا ههنا عندی انه اشار الی مسئلة اخری خلافية ، وهی شرائع من قبلنا، هل تلزمنا مطلقا او لا.** (الابواب والتراجم: ٣٢٨/٦، فیض الباری:٥١٣/٤) اس باب کے ماتحت امام بخاریؒ تین روایات لائے ہیں:(حدیث:٧٣٦١،٧٣٦٢،٧٣٦٣)امام بخاریؒ اس باب میں **حدثوا عن بنی اسرائيل ولا حرج** والی روایت نہیں لائے تاکہ اشارہ نہ ہوجاوے کہ بنی اسرائیل سے تحدیث (نقل کرنا) اسلام کے اصول میں سے ہے، اس لئے ''لاحرج'' والی روایت کو احادیث الانبیاء(حدیث:٣٤٦١) میں لائے۔

اس ترجمہ کے ماتحت یہ روایات لاکر ثابت کردیا کہ شرائع من قبلنا مصادر شرعیہ کی حیثیت سے ہمارے یہاں مقبول ہیں مطلق نہیں ہے۔شیخ ابوزہرہ فرماتے ہیں: **فلا عبرة بالنقل من غير هذه المصادر لانه لاحجة فی النقل عند المسلمين الا المصادر الاسلامية ذاتها، وذلك باتفاق فقهاء المسلمين.** (اصول الفقه : ص/ ٣٠٦) ہمارے مصادر (کتاب وسنت) میں ذکر ہونے کے ساتھ ہماری شریعت نے اس کو منسوخ نہ کیا ہو، اور اہل کتاب کے لئے خاص بھی نہ ہوتو امام بخاریؒ کے نزدیک معتبر ہوں گے یا نہیں، اس کی چند تطبیقات امام بخاریؒ کے استدلالات سے معلوم ہوتی ہیں۔

(۱) بـاب ما يستخرج من البحر(اى هل تجب فيه الزكوة اولا . (فتح الباری: ۳۶۲/۳) اس باب میں بنی اسرائیل کے ایک شخص کا قرض والا واقعہ نقل کیا۔ (حدیث:۱۴۹۸) ابن حجرؒ نے شراح حدیث کی مختلف تشریحات نقل کرنے کے بعد ابن المنیر کے جواب میں لکھا ہے: فـاذا قـلـنا: ان شرع من قبلنا شرع لنا؛ فيستفاد منه اباحة ما يلفظه البحر من مثـل ذلك مـمـا نشـأ فـى البـحـر، او عَطَبَ فانقطع ملك صاحبه، وكذلك ما لم يتـقـدم عـليه ملك لأحد ، من باب الاولى ، وكذلك ما يحتاج الى مُعاناة وتعب فى استخراجه ايضا. (فتح البارى :۳/ ۳٦۳، الابواب والتراجم : ۱۲۲/۳)

(۲) بــاب الشـروط فـى القرض (قبل حـديـث: ۲۷۳٤) میں اسی روایت کوذکر کیا ہے اوراس میں بھی شرائع من قبلنا سے استدلال کیا ہے۔

(۳) باب بمن يبدأ فى الكتاب (قبل حديث: ٦۲٦۱) میں بھی اسی روایت کوذکر کیا ہے۔ابن حجر فرماتے ہیں: وهـو عـلـى قـاعـدته فى الاحتجاج بشرع من قبلنا اذ وردت حـكـايتـه فـى شرعنا ، ولم ينكر، ولاسيما اذا سيق مساق المدح لفاعله. (فتـح البـارى: ٤۸/۱۱) بنی اسرائیل کے تین آدمیوں کی توبہ والے قصے کے ضمن میں بھی ابن حجرؒ نے شرائع من قبلنا سے استدلال کوذکر کیا ہے۔ (فتح الباری:۴۰۹/۴) حضرت ابراہیم وسارہ کے واقعہ کے ضمن میں (حدیث: ۲۲۱۷) اور حضرت ہاجرہ کے قبیلہ جرہم کے ساتھ (حدیث: ۲۳۶۸) حضرت شعیب علیہ السلام وحضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعہ (بعد حدیث: ۲۶۶۶) اسی طرح بنی اسرائیل کے عابد جریج کے گرجا کی سونے سے بنانے کی درخواست (حدیث: ۲۴۸۲) وغیرہ تمام واقعات میں شرائع من قبلنا سے استدلال کیا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ امام بخاریؒ کبھی استدلالا واستنباطا اور کبھی تقویت واستیناس کے طور پر

شرائع من قبلنا کا ذکر کرتے ہیں، اور کبھی شرائع من قبلنا کے واقعہ سے (جیسے حضرت موسی علیہ السلام کے غسل کے واقعہ سے) نص میں تخصیص ثابت کرتے ہیں۔ (قبل حدیث: ۲۷۸) اسی طرح ان النفس بالنفس آیت کریمہ مطلق ہے، جو کسی بھی نفس کو شامل ہے، امام بخاریؒ نے اس سے وان لایقتل مسلم بکافر والی حدیث ۶۹۱۵ سے تخصیص ثابت کی ہے جبکہ احناف نے آیت کے عموم پر عمل کیا ہے، اور امام بخاریؒ کی ذکر کردہ حدیث کو کافر حربی کے ساتھ مخصوص کی ہے۔ (المبسوط: ۱۳۴/۲۶) اس بنیاد پر مسئلہ میں اختلاف کی وضاحت ہو جاتی ہے۔

عرف وعادات

عرف وہ امور ومعاملات ہیں جو لوگوں میں بار بار کے استعمال سے رائج ہو گئے ہوں اور لوگوں کے نزدیک وہ متعارف ہو گئے ہوں۔ عرف کے معنی میں لفظ ''عادت'' اور لفظ ''استعمال'' بھی بولتے ہیں۔ شریعت نے اچھے عرف کا اعتبار کیا ہے، قرآن میں متعدد چیزوں کے تذکرہ میں معروف طریقہ اپنانے کا حکم دیا گیا ہے اور حدیث میں بتایا گیا ہے کہ جو چیز مسلمانوں کے درمیان اچھی سمجھی جانے لگے وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہوتی ہے۔

عرف کا اعتبار کرنے کے لیے کچھ شرائط ہیں، پہلی شر یہ ہے کہ عرف عام اور غالب ہو، یعنی اکثر معاملات میں اس کے مطابق عمل کیا جاتا ہو، چند افراد کا رواج عرف نہیں ہے اور اس کا اعتبار نہیں۔ دوسری شرط یہ ہے کہ معاملہ کے وقت وہ عرف پایا جاتا ہو، بعد میں پیدا ہونے والا عرف سابق معاملہ میں دلیل نہیں بن سکتا ہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ عرف کسی شرعی نص کے خلاف نہ ہو، لہذا ایسے عرف پر عمل درست نہیں ہوگا جس سے نص شرعی پر کسی طرح

عمل نہیں ہو پاتا ہو۔ اسی طرح اس وقت بھی عرف کا اعتبار نہیں ہوگا جب معاملہ کے فریقین نے عرف کے خلاف کی صراحت کردی ہو۔

وسعت استعمال کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں ہیں: عرف عام یعنی ایسا عرف جس کا رواج تمام ممالک میں لوگوں کے درمیان ہو۔ دوسری قسم ہے عرف خاص، یعنی ایسا عرف جو کسی خاص مقام یا خاص طبقہ میں رائج ہو جیسے کسی خاص ملک یا علاقہ والوں کا عرف یا کسی خاص پیشہ والوں کا اپنا عرف۔ پھر ہر دو عرف ورواج کبھی لفظ میں ہوگا جیسے کسی خاص لفظ بول کر کوئی مخصوص مفہوم مراد لینے کا رواج، اور کبھی عمل میں ہوگا جیسے کھانے پینے اور پہننے کے خاص طریقے یا کسی دن رخصت کرنے کا رواج۔

عرف اگر شریعت کے نصوص اور اس کے مقررہ قواعد سے ٹکراتا ہو تو وہ فاسد عرف ہوگا اور اس پر عمل کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، لیکن بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ عرف کسی شرعی نص یا اس کے عمومی حکم سے ٹکراتا ہے لیکن یہ ٹکراؤ ایسا نہیں ہوتا کہ عرف پر عمل کرنے سے شرعی نص کا بالکلیہ ترک لازم آتا ہو، ایسے مواقع پر نص میں تخصیص چند صورتوں میں کی جاتی ہے، جس کی تفصیل ذیل ہے۔

اگر شرعی نص میں کسی خاص کام کا حکم دیا گیا ہو اور عرف اس سے ٹکرا رہا ہو تو نص پر عمل کیا جائے گا اور عرف کو چھوڑ دیا جائے گا، جیسے سود، جوا، شراب وغیرہ کی حرمت پر خاص شرعی نص موجود ہے، اس کے خلاف عرف پیدا ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اس اصول میں ایک چھوٹا سا استثناء ہے، جسے امام ابو یوسف نے ذکر کیا ہے، وہ یہ کہ اگر اس شرعی نص خاص کا حکم ہی کسی عرف کی بنیاد پر ہو اور پھر وہی عرف بدل جائے، تو اب بدلے ہوئے عرف پر عمل کیا جائے گا، اس میں گو کہ بظاہر نص کا ترک محسوس ہوتا ہے؛ لیکن درحقیقت یہ نص کی اتباع ہے۔

نص کی بنیاد پر بدل جانے کی وجہ سے اب شریعت کا مقصود اسی وقت پورا ہوگا جب بدلے ہوئے عرف پر عمل کیا جائے، جیسے حدیث میں گیہوں ،نمک اور سونا چاندی وغیرہ، چھ چیزوں کے ہم جنس تبادلہ میں برابری کا حکم دیا گیا اور جب جنس بدل جائے تو کمی وبیشی کا اختیار رہے۔ ان میں عہد نبوت میں سونا چاندی تول کر اور بقیہ چیزیں ناپ کر بیچنے کا رواج تھا،اب رواج بدل گیا ہے۔گیہوں وغیرہ بھی تول کر بیچا جاتا ہے،لہذا اب برابری کا معیار موجودہ رواج کے مطابق تول ہوگا نہ کہ ناپ۔

اگر نص کا حکم عام ہو اور اس سے عرف ٹکراتا ہو اور عرف پہلے سے موجود ہو تو دیکھا جائے گا کہ عرف لفظی وقولی ہے یا عملی عرف ہے، اگر لفظی عرف ہو تو اس میں عرف کا اعتبار کیا جائے گا یعنی شریعت کے عام حکم کو اس لفظی عرف کی روشنی میں سمجھا جائے گا،اور عملی عرف ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ عرف خاص علاقہ اور پیشہ کا ہے یا عام عرف ہے۔ عام عرف ہو تو اس کی بنیاد پر نص میں تخصیص کی جائے گی،یعنی شرعی نص کے حکم پر عرف عام کی حد تک تو عمل نہیں کیا جائے گا اس کے علاوہ مواقع میں عمل کیا جائے گا،جیسے استصناع یعنی آرڈر دے کر بنوانے کا عرف ہے، یہ عام عرف ہے اور غیر موجود چیز کو بیچنے کی ممانعت کا حکم بھی عام ہے،ان دونوں میں تعارض ہے تو اس عام حکم میں عرف عام کی وجہ سے تخصیص کی گئی ، اب استصناع کے معاملے میں نص عام پر عمل نہیں ہوا،لیکن اس عرف عام کے علاوہ میں نص کا عمل جاری رہے گا،لیکن اگر عرف خاص ہو تو عمومی نص میں تخصیص بھی نہیں کی جاسکتی؛ کیونکہ شریعت کا عام حکم ہر علاقہ اور ہر پیشہ کے لوگوں کے لئے ہے جبکہ ہر علاقہ اور ہر پیشہ کا خاص عرف علاحدہ علاحدہ ہوتا ہے،تو ایسی صورت میں اگر ہر خاص عرف والے عام نص کے حکم میں اپنے اپنے عرف کے مطابق تخصیص کریں تو شریعت بے معنی ہوکر رہ جائے گی۔ یہ حنفیہ کا نقطۂ نظر ہے۔لیکن مالکیہ اور بعض فقہائے احناف کے نزدیک عام نص سے جب عرف ٹکرائے تو عرف میں اس

کے خاص یا عام ہونے کا فرق کیے بغیر اس کی وجہ سے نص میں تخصیص کی جائے گی۔

پیچھے یہ مذکور ہوا کہ عرف وہی معتبر ہوگا جو پہلے سے موجود ہو، بعد کا عرف سابق معاملہ پر اثر انداز نہیں ہوگا، نص کے ساتھ عرف کے ٹکراؤ کی صورت میں بھی یہی بتایا گیا کہ وہ عرف نص کے وجود کے وقت سے پایا جا رہا ہو، نص آنے کے بعد عرف نہ پیدا ہوا ہو، لیکن جو عرف ورواج روز بروز پیدا ہوتے ہیں اگر وہ نص سے ٹکرائیں اور عرف فاسد نہ ہو تو ان پر عمل کیونکر ہو سکے گا، اس سلسلہ میں سابق ضابطہ سے دو صورتوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ ایک تو یہ کہ اگر خود نص کسی عرف پر مبنی ہو تو عرف کے بدلنے کی صورت میں گو بظاہر نص کا ترک لازم آئے اس نئے عرف کے مطابق عمل کیا جائے گا، اس کی مثال گذر چکی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ نئے عرف کی وجہ سے معارض نص کی علت پوری طرح ختم ہو جاتی ہو جیسے رسول اللہ ﷺ نے بیع اور شرط سے منع فرمایا، لہذا لین دین کے معاملہ میں کوئی شرط لگانا درست نہیں ہے، لیکن دو قسم کی شرطوں کی اجازت فقہاء نے دی ہے۔ ایک خیار شرط کی شریعت میں اس کا جواز موجود ہے۔ دوسرے رواجی شرطوں کی، جیسے یہ رواج کہ سامان کی خریداری کے بعد ایک سال تک اس کی مرمت کی ذمہ داری فروخت کنندہ پر ہوگی، یہ شرط گرچہ نص کی ممانعت کے خلاف ہے، لیکن ممانعت کی علت یہ ہے کہ فریقین میں کوئی نزاع نہ پیدا ہو، اور رواجی شرط کی وجہ سے نزاع کا امکان اب نہیں رہا، لہذا اب عرف پر عمل کیا جائے گا، پس یہ دونوں صورتیں ایسی ہیں جہاں نئے عرف کی بنیاد پر نص سے ٹکراؤ کی صورت میں بھی عمل کیا جائے گا۔

جو احکام اجتہادی اور قیاسی ہیں، اگر عرف ان کے خلاف ہو جائے تو عرف پر عمل کیا جائے گا اور قیاس کو ترک کر دیا جائے گا جیسے ریشم کے کیڑے کسی زمانہ میں مال نہیں تھے، اس لیے ان کی بیع درست نہیں تھی، اب وہ قیمتی مال ہیں لہذا قیاس ترک کر کے عرف پر عمل کیا جائے گا۔

جواجتہادی احکام عرف کی بنیاد پر دیئے گئے ہیں، عرف کے بدلنے سے وہ احکام قطعاً بدل جائیں گے، فقہاء کے اجتہادی مسائل میں متاخرین کا اختلاف دراصل اسی قسم سے تعلق رکھتا ہے۔

امام بخاری کے نزدیک عرف کی حجیت

امام بخاری نے بخاری شریف میں عرف کے حجت ہونے کو بہت سے دلائل وامثال سے ثابت کیا ہے۔

(۱) باب من اجری امر الامصار علی ما یتعارفون بینهم (قبل حدیث: ۲۲۱۰)

اس باب میں امام بخاریؒ نے تین احادیث ذکر کی ہیں: (حدیث: ۲۲۱۰-۲۲۱۱-۲۲۱۲)

علامہ ابن منیر لکھتے ہیں: مقصوده بهذه الترجمة : اثبات الاعتماد علی العرف وانه یقضی به علی ظواهر الالفاظ ، ویرد الی ما خالف الظاهر من العرف.... ووجه دخول حدیث ابی طیبة فی الترجمة انه ﷺ لم یشارطه اعتمادًا علی العرف فی مثله. (المتواری : ص/۲۴۷-۲۴۸، مناسبات تراجم البخاری :ص/ ٦٤) ان تمام عبارتوں سے واضح ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ نے بعض احکام کی معرفت کے لئے عرف کو اصل قرار دیا ہے، اللہ تعالی اور اس کے نبی ﷺ نے قرآن وحدیث میں عرف پر بعض مسائل کی بنا رکھی؛ یہ اس کے قابل اعتبار ہونے کی واضح دلیل ہے، قرآن کریم میں وأمر بالعرف ، وعاشروهن بالمعروف وغیرہ الفاظ سے عرف کا اعتبار معلوم ہوتا ہے، آپ ﷺ نے حجام کی اجرت متعین کئے بغیر اجرت عرفیہ کا اعتبار کیا، حسن بصریؒ نے عبداللہ بن مرداس کو اجرت میں، اور اسی طرح حضرت ہندہ کو آپ ﷺ نے عرف کا اعتبار کر کے ابوسفیان کے مال میں سے لینے کی اجازت دی، اسی طرح یتیم کے وصی وولی کو کتاب وسنت میں عرف کے مطابق استعمال کرنے کی اجازت دی۔

عرف کا مشہور ہونا اور متکلم ومخاطب کی نیت کا ہونا:

جیسے کہ امام بخاریؒ نے علی نیاتهم ومذاهبهم المشهورة کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے، اسی طرح باب من رأى للقاضي ان يحكم بعلمه فى امر الناس میں حضرت ہندہ کی نفقہ والی روایت ذکر کرکے وذلك اذا كان امرا مشهورا کا اضافہ کیا۔ (حديث : ٧١٦١، فتح الباري : ١٣٩/١٣، عمدة القاري : ١٢٣/٢٠) حضرت حسن کے واقعہ میں عرف کی شہرت عرف خاص کی شکل میں ہے اس کا بھی امام بخاریؒ نے اعتبار کیا ہے۔ قال ابن حجر: وجه دخوله فى الترجمة ظاهر من جهة انه لم يشارطه اعتمادًا على الاجرة المتقدمة. (فتح البارى :٤٠٧/٤)

اسی طرح متکلم کی نیت ایک باطنی امر ہے، اس کے ظاہر کا عرف کے مطابق اعتبار ہوگا، قال ابن المنير: مقصوده بهذه الترجمة : اثبات الاعتماد على العرف وانه يقتضى به على ظواهر الالفاظ ، ويَرد الى ماخالف الظاهر من العرف.

(المتوارى :ص/٢٤٧)

امام بخاریؒ نے معاملات کی کئی مثالیں پیش کی ہیں جو عرف پر مدار رکھتی ہیں: (١) فى البيوع والاجارة والمكيال والوزن وسننهم (قبل حديث: ٢٢١٠)(٢) باب اذا وكل رجل رجلا ان يعطى شيئا ، ولم يبين كم يعطى فاعطى على ما يتعارفه الناس. (قبل: ٢٣٠٩) اسی طرح علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: وحاصله : ان عرفهم فى قوله اخدمتك هذه الجارية ، ان كان هبة تكون هبة ، وان كان عرفهم ان هذا عارية تكون عارية. (عمدة : ٩٧/١١) (٣) باب ما يجوز من الاشتراط والثنيا فى الاقرار، والشروط التى يتعارفها الناس بينهم. (قبل حديث: ٢٧٣٦)

اس باب کے تحت معاملات کی کئی شروط کا ذکر کرکے امام بخاری نے بیان کیا کہ

لوگوں کی باہمی شرطوں میں عرف کا اعتبار ہوگا،لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ لوگوں کی تمام متعارف شرطوں کا مطلق اعتبار کیا جائے گا ، بلکہ شریعت کے قواعد کے مطابق شرطوں کا ہی اعتبار ہوگا جیسا کہ اس ترجمۃ الباب سے پہلے والے باب میں امام بخاریؒ نے شرط لگائی ہے:
باب المكاتب، وما لا يحل من الشروط التی تخالف كتاب الله ،وقال ابن عمر: كل شرط خالف كتاب الله تعالى فهو باطل ، وان اشترط مائة شرط. (قبل حديث : ۲۷۳۵) حضرت بریرہ کے ولاء کے سلسلے میں حضرت عائشہؓ کے ساتھ ان کے آقاؤں کو آپ ﷺ نے غلط شرط لگانے پر تنبیہ فرمائی۔ قال ابن حجر: وهنا اراد تفسير قوله: ليس فی كتاب الله ، وان المراد ماخالف به كتاب الله. (فتح الباری : ۳۵۳/۵)

(٤) باب قيام المرأة على الرجال فی العرس وخدمتهم بالنفس (قبل حديث: ۵۱۸۲) اس باب سے بھی امام بخاری شادی بیاہ میں لوگوں کے عرف وعادات کی طرف اشارہ کرکے اس کے جواز کی طرف اشارہ کرتے ہیں، صحابیہ ام اُسَیدؓ نے خود بھی ساری خدمات انجام دی، لیکن یہ ان مواقع میں ہے جہاں فتنہ کا اندیشہ نہ ہواور پردہ کی رعایت کی جاتی ہو، قال ابن حجر : ولايخفى ان محل ذلك عند امن الفتنة ومراعاة مايجب عليها من الستر. (فتح الباری : ۲۰۱/۹) اسی طرح کی روایت کتاب الاطعمہ میں بھی ذکر کی ہے۔ (قبل حدیث: ۵۴۵۰)

امام بخاریؒ کے یہ ابواب فقہائے کرام کے معروف قاعدہ "المعروف عرفا كالمشروط شرطا" کی وضاحت کرتے ہیں، حاصل یہ کہ امام بخاری عرف کا اعتبار کرتے ہوئے بہت سے احکام ثابت کرتے ہیں، یہ عرف معاملات کے مسائل بیع ، اجارہ، وکالت، ہبہ وغیرہ میں چلتے ہیں، اسی طرح معاملات کی شرطوں کا بھی بخاری نے عدم مخالفت نص کی شرط کے ساتھ اعتبار کیا ہے اور معاملات میں مستعمل ہونے والے الفاظ کے عرفی مفہوم کا

اعتبار بھی کیا ہے، جب وہ عرف لوگوں میں رائج ہو۔

استصحاب

استصحاب کا لغوی معنی ساتھی بنانا یا صحبت کو برقرار رکھنا ہے، اصطلاح میں استصحاب کا مطلب یہ ہے کہ سابق حکم یا حالت کو باقی رکھا جائے؛ جب تک کہ اس کو بدلنے والی کوئی دلیل نہ پائی جائے، یعنی جو چیز پہلے سے ثابت ہو اس کو ثابت ہی تسلیم کیا جائے اور جو چیز پہلے سے غیر موجود ہو اس کو غیر موجود ہی مانا جائے؛ جب تک کہ دوسری دلیل سے اس کے برعکس ثابت نہ ہو جائے۔

استصحاب آخری دلیل شرعی ہے جس کا استعمال حکم شرعی معلوم کرنے کے لیے ایک مجتہد کرتا ہے، یعنی جب کسی مسئلہ میں قرآن یا حدیث موجود نہ ہو، نہ کسی اور دلیل شرعی کے ذریعہ اس کا حکم معلوم ہو رہا ہو تو اس وقت استصحاب کو بنیاد بنایا جاتا ہے۔ چنانچہ دیکھا جاتا ہے کہ وہ مسئلہ اپنی اصل کے اعتبار سے حلال ہے یا حرام اور پھر چونکہ دوسری کوئی دلیل موجود نہیں ہے، لہذا اصل حکم ہی کو برقرار مانتے ہوئے حلال یا حرام قرار دیا جاتا ہے۔

قرآن کی رو سے تمام چیزوں کو اللہ نے انسان کے مفاد کے لیے پیدا کیا ہے۔ اس لیے اصل یہ ہے کہ ہر چیز حلال اور مباح ہے جب تک کہ کسی دلیل سے اس کا حرام ہونا ثابت نہ ہو جائے، اور جنسی تعلقات میں اصل حرام ہے جب تک کہ کسی دلیل سے اس کی حلت نہ ثابت ہو جائے۔

اس اصول کے پیش نظر جن مسائل کے بارے میں دلیل موجود نہیں ہے ان کو ان کے اصل حکم کو برقرار مانتے ہوئے مباح کہا جائے گا۔ اور اسی طرح جب تک نکاح کی دلیل کے ذریعہ جنسی تعلق کی اجازت ثابت نہ ہو، اصل کا لحاظ کرتے ہوئے ہر جنسی تعلق کو حرام کہا جائے گا، پس یہ اصل کے حکم کو برقرار مانتے رہنا استصحاب ہے۔

استصحاب کو شافعیہ اور حنابلہ نے علی الاطلاق استعمال کیا ہے، لہذا ایک زندہ انسان اگر غائب ہوجائے تو اسے زندہ ہی تسلیم کیا جاتا رہے گا اور زندہ کے تمام احکام جاری ہوں گے، یعنی اس کی بیوی اس کی زوجیت میں رہے گی، اس کے مال کی ملکیت باقی رہے گی، اسے وراثت ملے گی وغیرہ، لیکن حنفیہ اور مالکیہ نے استصحاب کو صرف دلیل دفع مانا ہے، دلیل اثبات نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ غائب شخص کو زندہ اس معاملہ میں مانا جائے گا کہ اس کی بیوی پر زوجیت اور اس کے سامانوں کی ملکیت برقرار رہے گی، دوسروں کا حق اس کے مال پر نہیں ہوگا؛ لہذا اس کو کسی اور سے وراثت نہیں ملے گی، کیونکہ استصحاب دلیل قاصر ہے، کمزور دلیل ہے، یہ کسی کے ثابت حقوق کو برقرار رکھنے کی دلیل تو بنے گا، نئے حق کو ثابت کرنے کی دلیل نہیں بنے گا۔

اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو استصحاب خود کوئی دلیل نہیں ہے، بلکہ یہ ایک واضح عقلی تقاضہ ہے کہ جو چیز پہلے سے جس حال میں تھی اسے اسی حال پر برقرار مانا جائے: جب تک کہ اس کے خلاف ہونے کی دلیل نہ پائی جائے۔ تمام اشیاء میں اصل اباحت ہے، استصحاب اس اصل حالت کو برقرار ماننے کا نام ہے، تو اس میں اباحت کی دلیل استصحاب نہیں ہے بلکہ وہ آیت قرآنی ہے جس سے ہر چیز کا مباح ہونا ثابت ہوتا ہے۔

استصحاب کے اصول کو چند قاعدوں کی شکل میں بھی بیان کیا گیا ہے، چنانچہ کہا گیا: ''اصل یہ ہے کہ جو چیز جس حال میں ہو اسی حال میں باقی رہے گی، جب تک کہ اس کو بدلنے کی دلیل نہ پائی جائے''۔ ''اصل یہ ہے کہ چیزیں مباح ہیں''۔ ''جو چیز یقین سے ثابت ہو وہ شک کی بنیاد پر ختم نہیں ہوگی''۔ ''اصل یہ ہے کہ انسان بری الذمہ ہے''۔ ان اصولوں کی روشنی میں یہ طے ہوتا ہے کہ جو چیز یقین سے ثابت ہو جیسے کسی انسان کی زندگی، یا وضو کرنا، وہ محض شک کی بنیاد پر ختم نہیں ہوگی۔ جس چیز کا حرام ہونا ثابت ہو وہ حرام باقی رہے گی اور

جس چیز کا حلال ہونا ثابت ہو وہ حلال باقی رہے گی ، جب تک اس کے خلاف دلیل نہ آجائے اور جس چیز کے بارے میں کوئی شرعی دلیل نہ ہو اسے حکم اصل پر باقی رکھتے ہوئے مباح مانا جائے گا۔

چونکہ استصحاب کا استعمال وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی دوسری شرعی دلیل موجود نہ ہو، اسی لیے جن فقہاء نے دلائل کی تعداد محدود رکھی ہے جیسے ظاہریہ وغیرہ جو قیاس کے بھی قائل نہیں ہیں وہ استصحاب کا استعمال زیادہ کرتے ہیں۔ چنانچہ جن مسائل کے بارے میں قرآن وحدیث میں حکم نہیں ہے ان میں وہ بجائے قیاس کرنے کے استصحاب کا استعمال نسبتاً زیادہ کرتے ہیں؛ لیکن حنفیہ اور مالکیہ جنھوں نے ضمنی اور ثانوی مصادر کا دائرہ وسیع رکھا ہے وہ نئے مسائل کا حل ان مصادر سے کرتے ہیں، اسی لیے ان کے یہاں استصحاب کا استعمال کم ہے۔

استصحاب حال اور براءت اصلیہ :

استصحاب کی چند اقسام ہیں، امام بخاری کے تراجم واستدلالات دلالت کرتے ہیں کہ وہ ان اقسام کا اعتبار کرتے ہیں:

(۱) استصحاب کی اصل تکالیف شرعیہ سے براءت ذمہ ہونا ہے۔ ذیل میں اس کی مثال ملاحظہ فرمائیں:

باب مايكره من كثرة السؤال ، ومن تكلف ما لايعنيه ، وقوله تعالى: لاتسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم (المائده : ۱۰۱، قبل حديث: ۷۲۸۹) امام بخاریؒ نے اس باب میں نو احادیث ذکر کیں، یہ ترجمہ اور کچھ احادیث ان چیزوں کے متعلق سوالات سے ممانعت پر دلالت کرتی ہیں ، جو ابتک واضح نہیں ہوئے ہیں ۔ شیخ زکریاؒ لکھتے ہیں :

الغرض من هذه الترجمة الاشارة الى مسألة خلافية ، وهى هل ينبغى ان يسأل عن النوازل قبل وقوعها ام لا، وظاهر ميل البخارى الى كراهة ذلك، وقوله:

(ومن تكلف ما لايعنيه) كان بيانا لقوله ما يكره من كثرة السوال.

(الابواب: ٣١٧/٦)

ترجمۃ الباب کی روایت (۷۲۸۹، ۷۲۹۰، ۷۲۹۳) کا تعلق اسی موضوع تکلیف مالا یعنی سے ہے، ابن حجر پہلی حدیث کی تشریح کے بعد لکھتے ہیں: وفی الحديث ان الاصل فی الاشياء الاباحة حتی يرد الشرع بخلاف ذلك. (فتح الباری: ٢٦٨/١٣)

اس اصول کو بخاری نے اپنے قول: وكانت الا ئمة بعد النبي ﷺ يستشيرون الامناء من اهل العلم فی الامور المباحة ليأخذوا باسهلها، فاذا وضح الكتاب او السنة لم يتعدّوه الی غيره اقتداءً بالنبی ﷺ (قبل حديث: ٧٣٦٩) سے ثابت کیا ہے، اور ابن حجرؒ اس کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ جب وہ اباحت اصلیہ میں سے ہو اور اس میں کوئی متعین حکم ثابت کرنے والی نص موجود نہ ہو تو اس کے کرنے نہ کرنے کا حکم محتمل ہوگا اور اگر حکم معلوم ہوجاتا ہے تو پھر احتمال باقی نہیں رہتا ہے، آگے فرماتے ہیں: واما تقييده بالامناء فهی صفة موضحة، لان غير المؤتمن لايستشار، ولا يلتفت،لقوله واما قوله: (باسهلها) فلعموم الامر بالاخذ بالتيسير والتسهيل ، والنهی عن التشديد الذی يدخل المشقة علی المسلم . (فتح الباری: ٣٤٢/١٣)

(۲) اشیاء میں اصل اباحت ہے، اس کی استصحابی تطبیق میں مثال دیتے ہوئے فرماتے ہیں: باب الجلوس كيفما تيسر (قبل حديث: ٦٢٨٤) امام بخاریؒ نے ایک ہی کپڑے میں احتباء والی روایت اور دو قسم کے کپڑے اور دو بیع (مکمل کپڑے میں گھس جانے اور احتباء) سے ممانعت والی روایات (۶۲۸۴) ذکر کی ہیں۔ ابن المنیر فرماتے ہیں: مطابقة الترجمة للحديث من جهة المفهوم (يعني المفهوم المخالف) لانه انما نهی عن حالة واحدة من حالات الجلوس ، فافهم بالتخصيص (بالحصر) ان الحكم فيما عدا هذه الحالة الاباحة، والله اعلم. (المتواری:ص/ ٣٥٩)

امام بخاریؒ کا استدلال یہ ہے کہ ممانعت بیٹھنے کی نہیں ہے، بلکہ اس طرح کا لباس پہن کر بیٹھنے کی ممانعت ہے، لہذا بیٹھنے کی اجازت اباحت اصلیہ کی وجہ سے ہوگی، ابن المنیر کے مفہوم مخالف والی دلیل کی وجہ سے نہیں ہوگی جیسے کہ ابن حجر فرماتے ہیں:

والذی یظهر لی ان المناسبة توخذ من جهة العدول عن النهی عن هیئة الجلوس، الی النهی عن لبستین یستلزم کل منهما انکشاف العورة، فلو کانت الجلسة مکروهة لذاتها لم یتعرض لذکر اللبس، فدل علی ان النهی عن جلسة تفضی الی کشف العورة، وما لایفضی الی کشف العورة یباح فی کل صورة.

(فتح الباری: ۷۹/۱۱)

(۳) معاملات میں استصحاب کے (اصل مشروعیات کے اعتبار سے) جائز ہونے اور جب تک دلیل محرم یا مقید نہ ہو وہاں تک قید نہ لگانے پر دلیل پیش کرتے ہوئے امام بخاری نے مثال پیش کی ہے، باب السلم الی من لیس عنده اصل. (قبل حدیث: ۲۲٤٤) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: والغرض من الترجمة ان ذلك لایشترط. امام بخاری نے اس کے ذریعہ احناف کا رد کیا جنہوں نے عقد سلم سے لیکر ادائیگی تک اس کے بازار میں ہونے کی شرط لگائی ہے، وقال ابوحنیفة: لایصح فیما ینقطع قبله. (فتح الباري: ٤٣١/٤، الابواب: ۲٦۷/۳) گویا امام بخاری یہ کہنا چاہتے ہیں کہ آپ ﷺ کی طرف سے یہ شرط مذکور نہیں ہے، لہذا حکم اپنی اصل یعنی اباحت پر رہے گا، یہی تو استصحاب ہے، البتہ حافظ ابن حجرؒ نے یہ لفظ ذکر کیا: انــه مستــفــاد مـن التـقـریـر؛ تو نص میں تقریر پر کوئی صراحۃً لفظ موجود نہیں ہے، البتہ صرف احتمال ثابت ہورہا ہے۔

(۴) وہ مسائل جو حدیث میں اباحت یا تحریم پر دلالت کرتے ہیں ان میں اصل یہ ہے کہ جب تک کوئی تغییر، تقیید یا تخصیص پر دلالت کرنے والی دلیل نہ ہو وہاں تک ان کو اسی

حکم پر باقی سمجھا جاوے، یہ قاعدہ امام بخاریؒ نے بہت سی تطبیقات میں کثرت سے استعمال کیا ہے۔ (قبل حدیث:۱۴۸۶)

(۵) استصحاب کے جواز پر عقل وشرع کی دلالت ثابت کرتے ہوئے امام بخاریؒ نے باب من اقام البینة بعد الیمین (قبل حدیث: ۲۶۸۰) اور مزید وضاحت کے لئے حدیث:۲۶۸۰ کوبھی ذکر کیا۔ابن المنیر فرماتے ہیں: موضح الاستشهاد من حديث ام سلمة ان النبیﷺ لم يجعل اليمين الكاذبة مقيِّدة حِلّا ولا قطعا لحق المُحِقّ، بل نهاه بعد يمينه عن القبض، وساوى بين حالتيه بعد اليمين وقبلها في التحريم، فيؤذن ذلك ببقاء حق صاحب الحق على ما كان عليه، فاذا ظفر في حقه ببينة فهو باق على القيام بها، لم يسقط اصل حقه من ذمة مقتطعة باليمين.

(المتواری: ص/ ۳۱۶)

(۶) استصحاب وصف کی تطبیق کی مثال: باب حكم المفقود في اهله وماله، وقال ابن المسيب: إذا فقد في الصف عند القتال تربصُّ امرأته سنة. (قبل حدث:۵۲۹۲) اس باب میں بکری اوراونٹ کےلقطہ والی روایت (۵۲۹۲) ذکر کر کے وصف میں تطبیق دی، لقطہ کی طرح غائب اور مفقود زندہ تھےلہذ القطہ کے وصف کی طرح ان کی وفات کا حکم نہیں لگایا جائے گا،اسی طرح نہ اس کی بیوی کی جدائی ہوگی، نہ اس کا مال تقسیم ہوگا،لیکن جب مفقود کی کوئی خبر نہ ملےتو کیا یہ وصف باقی رہے گا یا منقطع ہوگا؟ تو اس سلسلے میں فقہائے کرام میں اختلاف ہوا، کچھ نے ہمیشہ زندہ سمجھا، کچھ نے ۴ سال، کچھ نے ایک سال اور کچھ نے موت کی مدت تک استصحاباً اس کو زندہ سمجھا، اس سلسلے میں ابن المسیب کی ایک سال کی مدت کوامام بخاری نے اختیار کیا ہے۔

طلاق اور مفقود کے مسئلہ میں لقطہ کو قیاسا ذکر کیا گیا، گویا امام بخاریؒ نے مفقود کولقطہ پر

قیاس کیا اور لقطہ کے لئے سال بھر کا لفظ حدیث شریف سے ثابت ہے، لہذا مفقود کے لئے بھی سال بھر انتظار کرنا ہوگا، دونوں کے درمیان وصف جامع مال کے مالک کا پتہ نہ لگنا ہے، اس طرح امام بخاریؒ نے ایک سال کا حکم استصحابا ثابت کیا، پھر مفقود کے مال میں تصرف اور اس کی بیوی کی تفریق کو قیاسا مباح کیا، جب قیاس (جو کہ استصحاب سے قوی ہے) پایا گیا تو اس پر حکم لگانا جائز ہوگیا۔

علامہ ابن المنیر نے لکھا کہ امام بخاریؒ نے بیوی اور مال کے درمیان فرق کیا ہے، مال کی ایک سال کے بعد تقسیم کو جائز قرار دیا ہے اور بیوی کو زوجیت میں علی الدوام باقی رکھا ہے، استدلال میں فرق کی وجہ حدیث کا بکری اور اونٹ کے لقطے کے درمیان کا فرق ملحوظ رکھنا ہے۔ فحديث ضالة الغنم يدل على جواز التصرف فى ماله فى الجملة، وان لم تتحقق وفاته، وينقاس عليه تصرف المرأة فى نفسها بعد ايقاف الحاكم، وتطليقه بشروطه، والحديث عن ابن مسعود وما معه يؤيده، ويقابل هذا على المعارضة حديث ضالة الابل، فمقتضاه بقاء ملكه ابدا حتى تتحقق وفاته بالتعمير او غيره......ونبه على ان الغنم انما يتصرف فيها خشية الضياع بدليل التعليل فى الابل، فالابل فى معنى الاهل لان بقاء العصمة ممكن كبقاء الابل مملوكة له. (المتواری: ص ۳۰۰، فتح الباری:۹/۴۳۲)

حاصل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے استصحاب کا اعتبار کیا ہے اور جہاں استصحاب کے علاوہ حکم کی کوئی دلیل نہیں ملی وہاں استصحاب کو مدار بنایا۔

استصلاح

استصلاح لفظ صلاح سے بنا ہے، یعنی خیر و بھلائی اور صلاح چاہنا۔ اصطلاح میں استصلاح کا مطلب ہے مصالح مرسلہ کے مطابق فقہی احکام متعین کرنا۔ مصالح مرسلہ سے

مراد ایسے مصالح ہیں جن کے اعتبار کرنے کی کوئی دلیل شریعت میں موجود نہیں ہے، اور نہ ہی ان کے لغو و غلط ہونے کی کوئی دلیل موجود ہے، گویا یہ ایسے عمومی مصالح ہیں جن سے فوائد کا حصول اور نقصان کا ازالہ مقصود ہوتا ہے۔

چونکہ شریعت کے تمام احکام انسانی مصالح کے لیے دیئے گئے ہیں اور انسانی مصالح کی کوئی انتہا نہیں ہے، ہر زمانہ میں نئے نئے انسانی مصالح پیش آتے رہتے ہیں، لہذا اگر شریعت نے ان مصالح کو لغو نہیں قرار دیا ہے تو خواہ ان مصالح کے اعتبار کی کوئی دلیل شریعت میں موجود نہ ہو وہ مرسل مصالح ہیں اور شرعی احکام میں ان کی تکمیل پیش نظر رکھی جائے گی، کیونکہ اگر ان مصالح مرسلہ کی رعایت پیش نظر نہیں رکھی گئی اور محض ان کی بنیاد پر شرعی احکام نہیں دیئے گئے تو شریعت زندگی کا ساتھ نہیں دے سکے گی۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ صحابہ کرام، تابعین اور ائمہؒ مجتہدین نے ایسے مصالح مرسلہ کی بنیاد پر بہت سے فیصلے کیے اور شرعی احکام دیئے۔ حضرت ابوبکرؓ نے منتشر قرآنی اوراق اور تحریر قرآنی کو ایک مصحف کی شکل میں جمع کیا، زکوۃ نہ دینے والوں سے جنگ کی۔ حضرت عمرؓ نے قید خانے بنوائے، قحط سالی کے زمانہ میں چوری کی سزا نافذ نہیں کی۔ حضرت عثمانؓ نے قرآن کے ایک لہجہ (رسم الخط) پر پوری امت کو جمع کیا، ایسی بے شمار مثالیں ہیں۔

جہاں شریعت کی کوئی دلیل موجود نہ ہو وہاں محض مصلحت مرسلہ کی بنیاد پر حکم شرعی جاری کرنا استصلاح کی حقیقت ہے، اس کی نسبت زیادہ معروف طور پر مالکیہ کی جانب کی گئی ہے کہ انہوں نے سب سے زیادہ مصالح کی بنیاد پر احکام دیئے ہیں۔ حنابلہ بھی مصالح مرسلہ کو مصدر تسلیم کرتے ہیں، لیکن حنابلہ اس کو مستقل مصدر ماننے کے بجائے قیاس کے ضمن میں داخل کرتے ہیں۔ فقہائے حنفیہ جس استحسان کے سرخیل مانے جاتے ہیں اس کی ایک قسم استحسان ضرورت ہے، اس میں مصالح مرسلہ کی بنیاد پر استحسان کیا جاتا ہے، گویا حنفیہ بھی

مصالح مرسلہ کا اعتبار کرتے ہیں اور ان پر احکام شرعی کی بنیاد رکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کی کتابوں میں مصالح مرسلہ کے اعتبار پر مبنی شرعی احکام کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔

مصالح مرسلہ کو حجت تسلیم کرنے والوں نے اس کی حجیت کے لیے تین شرطیں لگائی ہیں تاکہ مصالح کے نام پر خواہش پسندی اور نفسانیت کے مطابق احکام نہ طے کیے جاسکیں۔ پہلی شرط یہ ہے کہ مصلحت حقیقی اور فی الواقع ہو، کوئی موہوم مصلحت نہ ہو، یعنی اس مصلحت کی رعایت کرنے سے یقینی طور پر کسی نفع کا حصول یا خوف کا ازالہ ہوتا ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مصلحت عمومی اور عام انسانوں کے حق میں ہو، کسی شخص کا تنہا مفاد اس سے پورا نہ ہوتا ہو۔ تیسری شرط یہ ہے کہ اس مصلحت کی رعایت کرنے میں کسی منصوص حکم یا اجماع سے ٹکراؤ نہ ہوتا ہو، کیونکہ جب نص یا اجماع موجود ہوگا تو اس پر عمل کرنا لازمی ہوگا، اس کے خلاف مصلحت پر عمل نہیں ہو سکے گا۔

مقاصد شریعت مختصر تعارف:

اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ مقاصد شریعت کی بنیاد ''دفع مضرت وجلب منفعت'' کے قانون پر قائم ہے کہ شریعت اسلامی کے تمام مامورات ومنہیات میں سے کوئی بھی حکم جلب منفعت یا دفع مضرت کی غرض سے خالی نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ متقدمین ومتأخرین میں سے امام الحرمین عبدالملک جوینی (م:۴۷۸ھ) سے لے کر محمد طاہر بن عاشور (م:۱۹۷۳ء) تک اور ان کے بعد آنے والے متعدد ارباب علم ودانش نے اپنی تحریرات میں مقاصد شریعت کو بہت واضح انداز میں پیش کیا ہے، ان تمام حضرات کی یہ علمی کاوشیں درحقیقت رسول اللہ ﷺ کے مزاج اور خلفاء راشدین وصحابہ کرام کی طبائع سلیمہ کا طویل مطالعہ کرنے کے بعد ہی معرض وجود میں آئیں، جس سے جہاں ان حضرات کی قوت فکرو اجتہاد کا پتہ چلتا ہے وہیں رسول اللہ ﷺ کے تربیت یافتہ صحابہ کرام کے دینی افکار کی

عکاسی ہوتی ہے۔

اس پس منظر کو ذہن میں رکھ کر احکام شریعت کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ حقیقت آشکارا ہو جاتی ہے کہ اللہ رب العزت نے انسان کو مکلّف بنایا ہے، جس کا لازمی پہلو یہ ہے کہ انسان کو جو بھی حکم دیا جائے گا یا جس کام سے روکا جائے گا اس میں یقیناً کوئی مصلحت ضرور ہوگی؛ کیوں کہ اللہ رب العزت کی ذات حکیم ہے اور ہمارا عقیدہ ہے کہ: "فعل الحکیم لایخلو عن حکمة" جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تمام احکام اسلام کسی نہ کسی حکمت سے متصف اور مصلحت پر مبنی ضرور ہیں، ان مصلحتوں اور حکمتوں کو بعد کے علماء نے کبھی ''مصالح مرسلہ'' کا نام دیا، تو کبھی ''مقاصد شریعت'' کا نام دیا کہ علماء نے احکام شریعت میں غور و فکر کرنے کے بعد ان کا استنباط کیا اور پھر جہاں جس مسئلہ میں کوئی واضح جواب نہ ملے، وہاں مقاصد شریعت ہی کی روشنی میں نصوص سے ہی استفادہ کر کے اس کا جواب دے دیا۔ امام غزالیؒ کی شخصیت ان چند لوگوں میں سے ہے جنہوں نے اس جانب سب سے پہلے توجہ کی، چنانچہ اپنی مشہور کتاب "المستصفیٰ" میں فرماتے ہیں: "مقصود الشرع من المخلوق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل مايتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل مايفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة". (المستصفیٰ: ۲۷۸/۱) یعنی شریعت مخلوق سے پانچ چیزوں کا تقاضہ کرتی ہے اور وہ یہ کہ لوگ اپنے دین، جان، عقل، نسل و اولاد اور اپنے مال کی حفاظت کریں، لہٰذا جو حکم ان پانچوں اسباب میں سے کسی ایک پر مشتمل ہوگا اسے اس حکم کی مصلحت سمجھا جائے گا، اور وہ کام جو ان مصالح کو ضائع کرنے کا سبب بنے، اسے مفسدہ سمجھا جائے گا اور اسے دور کرنا مصلحت شمار ہوگا۔

امام غزالیؒ کی اس عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ مقاصد شریعت کل پانچ ہیں:

(۱) حفظ دین: یعنی دین اسلام کے وہ تمام احکام جن کا تعلق براہ راست دین سے ہو ان کے تحفظ کا خیال کرنا، انہیں بجالانا اور ان کی عدم ادائیگی سے اجتناب کرنا۔

(۲) حفظ نفس: اس سے مراد یہ ہے کہ انسان جس طرح احکام شریعت کا مکلّف ہے اسی طرح اس بات کا بھی مکلّف ہے کہ اپنی جان کی حفاظت کرے، اسے ہلاکت میں نہ ڈالے، ان اشیاء کا استعمال نہ کرے جو جان لیوا ہوسکتی ہیں، اسی طرح شریعت کا قانون قصاص و دیت بھی اسی مقصد پر مبنی ہے۔

(۳) حفظ عقل: دنیا کی دیگر مخلوقات میں اور انسان میں صرف ایک فرق ایسا ہے جو اسے فوقیت دیتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ انسان کو اللہ نے عقل کی نعمت سے نوازا ہے، اسی لیے اس کی حفاظت کرنا انسان کی اہم ذمہ داری ہے، شریعت میں شراب و مخدّ رات کی حرمت ،سفیہ کے تصرفات پر روک اور اس جیسے مسائل اس حکمت سے متعلق ہیں۔

(۴) حفظ نسل: نسل کی حفاظت کرنا ایک ایسا جذبہ ہے جو قدرت کی طرف سے انسان میں فطری طور پر رکھا گیا ہے، اور شریعت نے اسی کی رعایت کرتے ہوئے زانی کے لیے سخت ترین سزا، نیز بہتان تراشنے پر حد قذف جاری کرنے کا حکم دیا، حضانت اور حرمت اختصاء کا تعلق بھی اسی مقصد کے تحت آتا ہے۔

(۵) حفظ مال: شریعت اسلامیہ نے طلب رزق حلال کی نہ صرف اجازت دی بلکہ اس پر ابھارا بھی ہے، یہی وجہ ہے کہ اسلام میں مستحکم معاشی نظام کو پسند کیا گیا ہے اور اس مقصد کے حصول کے لیے دھوکہ، جوا، رشوت خوری، سود، ظالمانہ ٹیکس، ڈاکہ زنی اور ان جیسے دیگر معاشی جرائم پر سخت سے سخت دنیاوی سزا اور اخروی وعید کے ذریعہ قابو پانے کی کوشش کی گئی۔

مدارج شریعت:

الغرض شریعت کے تمام احکام کی مقصدیت ان پانچوں میں سے کسی ایک کو اپنے اندر یقیناً سموئے ہوئے ہوگی، پھر ایک اور بات واضح کرنا ضروری ہوجاتا ہے کہ علماء اصولیین کی تحقیق وتنقیح کے مطابق ان پانچوں مقاصد میں سے ہر ایک کا تعلق مدارج شریعت سے ضرور ہوتا ہے ،اور مدارج شریعت تین ہیں: (۱) ضروریات(۲) حاجیات (۳) تحسینیات۔

عصر حاضر کے مشہور اور مقاصد شریعت پر گہری نظر رکھنے والے عرب عالم دکتور یوسف حامد العالم اپنی کتاب "المقاصد العامة للشريعة الإسلامية " میں ان کا تعارف کرواتے ہوئے لکھتے ہیں: "والمقاصد الضرورية: وهی ما لا بد منها لقيام نظام العالم وصلاحه بحيث لايبقى النوع الإنسانی مستقيم الحال بدونه"، یعنی مقاصد ضروریہ سے وہ مقاصد مراد ہیں کہ نظام زندگی کے قیام اور اس کے سدھار کے لیے ان کا ہونا ضروری ہو، اگر وہ نہ ہوں تو انسانوں کا درست حالت میں باقی رہنا ناممکن ہوجائے ۔پھر فرماتے ہیں:"الحاجيات :وهو ما تدعو حاجة الناس إليه من غير أن يصل إلى حدّ الضرورة " ، یعنی حاجیات سے مراد وہ مقاصد ہیں جو ضرورت کی حد تک تو نہ پہونچیں لیکن لوگوں کو اس کی کمی کا احساس ہوتا ہو اور وہ اس کی ضرورت محسوس کرتے ہوں۔

آگے تحسینیات سے متعلق لکھتے ہیں:"التحسينيات : وهو مالا يرجع إلىٰ ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتوسعة والتيسير للمزايا والمراتب، و رعاية أحسن المنهاج في العبادات والعادات والمعاملات والحمل علىٰ مكارم الأخلاق ومحاسن العادات " کہ تحسینیات ان مقاصد کو کہتے ہیں جو ضرورت وحاجت کے درجہ کو تو نہیں پہونچتے ہیں، لیکن ان کی رعایت کرنا احکام اسلام کی

ادائیگی میں حسن و جمال پیدا کرتا ہے، جن احکام میں مختلف پہلو ہوں یا مختلف مراتب ہوں وہاں ان مقاصد کی رعایت وسعت وسہولت کا سبب بنتی ہے، اسی طرح عبادات وعادات اور معاملات میں بہتر طریقہ کی رعایت کا سبب بن کر اخلاق حسنہ وخصائل حمیدہ سے متصف ہونے پر ابھارتی ہیں۔ (المقاصد العامة للشريعة الإسلامية : ١٦١-١٦٤)

مقاصد شریعت

انسانی مصالح:

شریعت کے قوانین کا عمومی مقصد انسانی مصالح کی تکمیل ہے، دنیا اور آخرت دونوں زندگیوں میں انسان کے لئے نفع کا حصول اور نقصان کا ازالہ کر کے انسانوں کے مفادات اور مصالح کو بروئے کار لانا اسلامی شریعت کا مقصد اصلی ہے، یہ بات طے شدہ ہے کہ شریعت کے وسیع ذخیرۂ احکام میں کوئی حکم ایسا نہیں ہے جو انسانی مصالح کی خاطر نہ ہو۔ اسی طرح یہ بھی طے شدہ امر ہے کہ کوئی انسانی مصلحت ایسی نہیں ہے جس کے لئے شریعت میں کوئی حکم نہ دیا گیا ہو، احکام شریعت اسلامی کی چھان بین کر کے یہ دونوں حقیقتیں ثابت کی جا چکی ہیں، یہاں یہ ضرور واضح رہنا چاہیے کہ انسان کے لیے کیا چیزیں مصالح ہیں اور کیا چیزیں مصالح نہیں؛ بلکہ ضرر رساں ہیں، ان کو طے کرنے کا معیار خود انسان کی پسند نہیں بلکہ اللہ کا فیصلہ ہے۔

اسلامی شریعت کے تمام احکام انسان کے پانچ مقاصد کی تکمیل کرتے ہیں، یہی مقاصد شریعت کہلاتے ہیں وہ یہ ہیں: دین کی حفاظت، جان کی حفاظت، نسل کی حفاظت، عقل کی حفاظت اور مال کی حفاظت، ان پانچ امور کے لیے شریعت میں دو طرح کے احکام دیئے گئے ہیں۔ ایک وہ احکام جن سے ان پانچوں مقاصد کی حفاظت ہوتی ہے، دوسرے وہ احکام جو ان پانچوں کو نقصان پہنچانے والی چیزوں سے بچاتے ہیں، چنانچہ دین کی حفاظت

کے لیے اسلام اوراس کی ترغیب کے تمام احکام ہیں اور ارتداد وجہاد کے احکام کے ذریعہ دین کونقصان پہنچنے سے بچایا گیا ہے۔جان کی حفاظت کے لیے کھانے پینے وغیرہ کا حکم دیا گیا اوراس کونقصان پہنچانے والے کے لیے قصاص رکھا گیا۔نسل کی حفاظت کے لیے شادی کے احکام بتائے گئے اورنسل کشی حرام کی گئی،عقل کی حفاظت کے لیے تعلیم وتدبر کے احکام دیئے گئے اورمنشیات وغیرہ کے ذریعہ اس کونقصان پہنچانے سے روکا گیا۔اسی طرح مال کی حفاظت کے لیے تجارت وغیرہ کے احکام دیئے گئے اور چوری وڈاکہ زنی کی سزائیں رکھی گئیں؛ نیز مالی استحصال کے تمام طریقوں بشمول سود، رشوت وغیرہ کوممنوع کیا گیا، یہ مقاصد دراصل انسانی مصالح کی تکمیل کرتے ہیں۔

مقاصد کے تین درجے:

انسانی مصالح کی تکمیل کے لئے شریعت نے جتنے احکام دیئے ہیں وہ سب ایک درجہ اور یکساں اہمیت کے نہیں ہیں، ان کی درجہ بندی کرتے ہوئے ان کے تین درجے کئے گئے ہیں، یہ دراصل انسان کے لیے تین درجات کے امور پورے کرتے ہیں، ایک ''امورضروریہ'' یعنی ایسی چیزیں جوانسان کے لئے لازمی اورضروری ہیں اور جن کے بغیر انسان زندہ نہیں رہ سکتا ہے، جیسے زندگی کے بقاء کے لیے ضروری حدتک کھانا، پانی، ہوا اوراسی طرح وہ چیزیں جو نہ ملے تو یا تو انسان زندہ نہ رہ سکے یا اس کے کسی عضو کو شدید خطرہ لاحق ہوجائے۔ دوسرے ''امورحاجیہ'' یعنی ایسے امور جو اگر حاصل نہ ہوں تو انسان زندہ تو رہ جائے گا لیکن اس کی زندگی دوبھر ہوکر رہ جائے گی اور سخت پریشانی لاحق ہوگی جیسے کھانے، پینے اور رہائش میں عام استعمال کی چیزیں جو معمول کی زندگی گزارنے کے لئے لازمی ہوتی ہیں، اور تیسرے ''امورتحسینیہ'' یعنی ایسی چیزیں جو اگر نہ ہوتو نہ تو زندگی ناممکن ہوگی اور نہ سخت پریشانی پیش آئے گی؛ البتہ ان کے ہونے سے آسانی اور بہتری پیدا ہوگی، جیسے کھانے پینے میں انواع

واقسام اور رہائش کی عمدہ سہولیات وغیرہ۔انسانی مصالح کے یہی تین درجے ہیں،ان میں اہمیت کے اعتبار سے ترتیب بھی یہ ہے کہ پہلے ''ضروریات'' کی تکمیل ہوتی ہے، پھر حاجیات کی اور پھر تحسینات کی ہوتی ہے۔اگر ان تینوں قسم کے مصالح میں باہم تعارض ہو تو جو مصالح انسان کی ضروریات سے متعلق ہیں انہیں سب سے پہلے پورا کیا جائے گا، پھر حاجیات سے متعلق مصالح پورے کیئے جائیں گے اور ان دونوں کے بعد تحسینات کے مصالح پر عمل کیا جائے گا۔

شریعت نے ضروریات کی حفاظت کے لئے متعدد احکام دیئے اور ان کو نقصان پہنچانے والے راستوں کو بند کیا، حاجات کے مصالح پورا کرنے کے لئے شرعی رخصتیں دی گئیں جیسے سفر کے دوران نماز میں قصر، بیماری میں وضو اور غسل کی جگہ تیمّم کرنے کے احکام، اسی طرح کاروبار ومعاملات کے تفصیلی احکام بتائے گئے تاکہ انسان اپنے لئے آسانیاں حاصل کر سکے۔تحسینی درجہ کے مصالح پورا کرنے کے لئے اخلاق اور آداب کی تفصیلات دی گئیں ،جیسے لباس پہننے ،میل جول اور ملاقات کے آداب ،دوسروں کی مدد وتعاون ،اچھے اخلاق سے آراستگی وغیرہ کے احکام۔

مقاصد شرعیہ : جلب مصالح ودرء مفاسد:

امام بخاریؒ نے انما الاعمال بالنیات والی روایت عبادات ومعاملات وغیرہ ابواب میں اس کے مناسب تراجم کے ساتھ ذکر کرکے مقاصد شریعت کے اہتمام کو واضح کیا ہے، چنانچہ ابن المنیر امام بخاریؒ کے اہتمام کو ان الفاظ میں ذکر کرتے ہیں: وتبع مالکا فی القول بسد الذرائع واعتبار المقاصد .(فتح الباری: ۳۲۷/۱۲)

امام بخاریؒ نے بعض احکام کی تعلیل مصالح ومفاسد کے اعتبار سے کی ہے، جو احکام میں مصالح ومفاسد کے اہتمام شان پر دلالت کرتا ہے۔

(۱) بـاب اذا ابـصـر الـراعـى اوالو كيل شاة تموت اوشيئا يفسد؛ ذبح او اصلح مايخاف عليه الفساد .(قبل حديث: ٢٣٠٤)

اس باب میں حضرت کعب بن مالکؓ کی روایت (۲۳۰۴) ذکر کی، جس میں باندی نے بکری کو مرنے کے قریب دیکھ کر ذبح کر دی، آپ ﷺ نے اس کو کھانے کا حکم فرمایا۔ دوسرے کی بکری کو ذبح کرنا یہ تعدی ہوئی جو اصلا جائز نہیں ہے، لیکن امام بخاریؒ نے مصلحت یا دفع فساد کی علت کی بنیاد پر اس کو آپ ﷺ کی طرف سے جائز قرار دینا سمجھا۔ ابن جماعہ لکھتے ہیں: قصده بالحديث الفرق بين الذبح لقصد الاصلاح ، وبين ذبح التعدى.

(مناسبات تراجم البخاری: ص/٦٧)

(٢) باب اذا زرع بمال قوم بغير اذنهم ،و كان فى ذلك صلاح لهم (قبل حديث: ٢٣٣٣) اس میں بنی اسرائیل کے تین افراد کی توبہ والی روایت نقل کی، جس میں مزدور اپنی مزدوری لئے بغیر چلا گیا اور مستأجر نے اس کی مزدوری میں تصرف فضولی کر کے اس کو بڑھایا۔ امام بخاریؒ نے بیان کیا کہ فضولی کا تصرف صاحب مال کے مال کی مصلحت کے لئے تھا۔

(٣) بـاب استخدام التيمم فى السفر والحضر اذا كان صلاحا له ، ونظر الام او زوجهـا لـليتيم. (قبل حديث:٢٧٦٨) امام بخاریؒ نے حضرت ابوطلحہ کی طرف سے حضرت انس کو آپ ﷺ کی خدمت کے لئے مقرر کرنا ذکر کیا، روایت میں مصلحت کی کوئی صراحت نہیں ہے، لیکن امام بخاریؒ نے اس کو مستنبط کیا؛ اگرچہ آیت کریمہ میں "قل اصلاح لهم خير" (البقرہ: ٢٢٠) سے بھی مصلحت کا ثبوت ملتا ہے، لیکن امام بخاریؒ نے اس آیت کو دوسرے ترجمہ کے ماتحت ذکر کیا ہے۔

(٤) بـاب اذا نـدّ بـعير لقوم، فرماه بعضهم بسهم فقتله، فاراد اصلاحهم ،

فهـو جـائـز لـخبر رافع عن النبیﷺ (قبل حدیث : ٥٥٤٤) پھر حضرت رافع کی حدیث ذکر کی (۵۵۴۴) جس میں ذبح اضطراری کا ثبوت معلوم ہوتا ہے۔

علامہ ابن المنیر لکھتے ہیں: ذکـر هـذه الترجمة وما بعدها عن الحديث تنبيها عـلـى ان ذبـح غيـر الـمالك الذى يجيف (اى يجعل الذبيحة جيفة ميتة لايجوز اكـلهـا) انـمـا هـو ذبـح التـعـدى ، كـمـا فى الحديث الاول ، امـا هذا الذبح لمصلحتهم وخوف فواته عليهم فمشروع. (المتواری: ص/ ۲۰۹)

(٥) اسی طرح حدیث ٥٧٦٥ سے پہلے (کتاب الطب) ترجمۃ الباب میں حضرت سعید بن مسیّبؒ کا قول: انـما يريدون به الاصلاح ، فاما ماينفع الناس فلم ينه عنه کو مصلحت کی بنیاد پر ہی ذکر کیا ہے۔

ان تمام مثالوں میں امام بخاریؒ نے وہ مصالح ذکر کئے جن کی شہادت نصوص سے ثابت ہوتی ہیں، جس کو الـمـنـاسـب الـمعتبر سے تعبیر کیا جاتا ہے، وهـذا الـنـوع من الـمـصـالح يعتبر عند بعض العلماء من القياس عموما، وهذا الاصل مختلف فيه بين فقهاء المسلمين ، فالحنفية والشافعية يعتبروه اصلا قائما بذاته ، وادخلوه فى باب القياس. (اصول الفقه ابوزهره: صـ۲۷۹-۲۸۰)

امام بخاریؒ نے دو تراجم میں درء مفسدہ کی طرف بھی تنبیہ فرمائی ہے: (١) بـــاب اجـر الـخادم اذا تصدق بامر صاحبه غير مفسد. (قبل حدیث:١٤٣٧) (٢) باب اجر الـمرأة اذا تصدقت او اطعمت، اطعمت من بيت زوجها غير مفسدة . (قبل حدیث: ١٤٣٩)

مقاصد شریعت کی رعایت کے لئے احکام کے تغیر میں ضرورت کا اثر:-

امام بخاریؒ نے کئی تراجم میں ضرورت کے اثر کو مقاصد کے لئے بنیاد بنایا ہے۔

(۱) باب اذا اضطر الرجل الی النظر فی شعور اهل الذمة والمؤمنات اذا عصین الله ، وتجریدهن (قبل حدیث: ۳۰۸۱) اوراس میں حضرت علی کا قصہ نقل کیا، جن کو حضرت حاطب کی بھیجی ہوئی عورت کے پاس سے حضرت حاطب کا مکہ مکرمہ والوں کے نام لکھا ہوا خط لینا تھا(حدیث:۳۰۸۱)۔ اذا اضطر کے لفظ سے امام بخاریؒ نے ذکر کیا ہے کہ اضطرار کے موقع پر ہی صحابۂ کرام نے یہ دھمکی دی تھی، لہذا عام حالات میں کسی عورت کے بالوں کی طرف نظر کرنا اور کپڑے نکالنے کی دھمکی دینا جائز نہیں ہے۔

(۲) باب الشقاق ، وهل یشیر بالخلع عند الضرورة (قبل حدیث: ۵۲۷۸) اس باب کے ماتحت حضرت علی کی دوسری شادی والی روایت نقل کی جس میں آپ ﷺ نے اجازت سے انکار کیا۔ ابن المنیر بخاری کے استدلال کی وجہ بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں : فاذا استقر جواز الاشارة بعدم التزویج ، التحق جواز الاشارة بقطع النکاح؛ لمصلحة والله اعلم. (المتواری: ص/۲۹۹) یعنی امام بخاریؒ نے عدم نکاح کے اشارے کے جواز سے خلع کے اشارے کے جواز کو قیاس کیا اور علت جامعہ مصلحت، ضرورت یا ضرر ہے۔

جب مصلحت نص کے خلاف ہو:

مصلحت جب نص کے خلاف ہو تو امام بخاریؒ اس کا اعتبار نہیں فرماتے ہیں۔

(۱) باب بیع السلاح فی الفتنة وغیرها، وکره عمران بن حصین بیعه فی الفتنة (قبل حدیث: ۲۱۰۰) اوراس میں حضرت ابوقتادہ کے حنین کے سال زرہ بیچنے والے واقعہ کو ذکر کیا۔ امام بخاریؒ نے فتنہ کے زمانہ میں ہتھیار بیچنے کی کراہت پر ترجمہ قائم کیا اور حضرت ابوقتادہ کی روایت سے فتنہ کے علاوہ میں بیچنے کے جواز کو ثابت کیا۔اس کی دلیل یہ ہے کہ ترجمۃ الباب میں "فی الفتنة وغیرها" کا لفظ ہے اور پھر بھی بیع والی حدیث کو ذکر کیا

ہے۔ (فتح الباری: ٤/١٣٢٣، عمدة القاری: ص/ ٣٠٦) شیخ زکریاؒ کا فرمانا ہے کہ حضرت ابوقتادہؓ کی بیع بھی فتنہ کے زمانے میں ہی ہوئی ہے، کیونکہ اس وقت کفار کا فتنہ چل ہی رہا تھا، ”والاوجه عندی ان المصنف مال الی قول الثوری.(قال الثوری: بع حلالك ممن شئت) ورد قول عمران ، وانما ذكر قوله لبيان الاختلاف، لا لاختياره ، وثبت في الحديث بيعه زمن القتال، وهو زمن الفتنة“. (الابواب والتراجم : ٣/٢٤٠)

شیخ زکریاؒ کی تائید آیت کریمہ سے بھی ہوتی ہے، کیونکہ اللہ تعالی نے بھی کفار کے شرکو فتنہ سے تعبیر کیا ہے: ”وقاتلوهم حتی لاتكون فتنة “(الانفال: ٣٩). اس بنیاد پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے ظاہر نص جس پر دلالت کرتی ہے اس کو مقاصد کے اعتبار پر ترجیح دی ہے۔

لوگوں کے کلام میں مقاصد اور نیتوں کا اعتبار ہوتا ہے:۔

امام بخاریؒ کا عرف کے اعتبار کرنے کے بیان میں ہم نے فہم الفاظ اور مراد متکلم کی وضاحت کی ہے، اسی طرح لوگوں کے مقاصد اور نیتوں کے سلسلے میں بھی امام بخاریؒ کا یہی رجحان ہے۔

(١) باب قول الرجل للشیئ : ليس بشيئ ، وهو ينوى انه ليس بحق ، وقال ابن عباس : قال النبیﷺ للقبرين : يعذبان بلا كبير وانه لكبير. (قبل حدیث: ٦٢١٣) اس کے بعد والی حدیث میں لفظ ليسوا بشيئ ہے۔

امام بخاریؒ اس ترجمۃ الباب سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ بعض لوگوں کے اقوال کو ان کے ظاہری الفاظ سے دیکھتے ہیں تو متکلم کی مراد کے خلاف معنی معلوم ہوتا ہے، بلکہ کبھی تناقض معلوم ہوتا ہے، مثلا آپﷺ کا ارشاد ”بلا كبير وانه لكبير “ ہر جملہ کا الگ الگ مفہوم ہے، اسی طرح ”ليسوا بشيئ“ سے بھی الگ الگ مراد ہے، امام بخاریؒ اس باب کو کتاب الادب میں لاکر اشارہ کرتے ہیں کہ ادب کا تقاضہ ہے کہ متکلم کی حیثیت کے مطابق

ہی ان کے کلام کو سمجھا جاوے۔

حاصل یہ کہ امام بخاریؒ مصالح کا اس وقت اعتبار کرتے ہیں جبکہ وہ نصوص شرعیہ کے موافق ہو، اگر وہ نصوص کے خلاف ہو تو ان مصالح کا اعتبار نہیں ہوگا، یہ تو نصوص کے سلسلے میں ہے؛ البتہ انسانی کلام لوگوں کے عرف وعادات اور مقاصد کے مطابق سمجھا جائے گا۔

سد ذرائع

سد ذرائع کی بحث میں ''ذریعہ'' سے مراد اصطلاح میں عموماً وہ اسباب وذرائع ہوتے ہیں جو کسی فساد یا حرام تک پہنچانے کا ذریعہ بنتے ہوں، ایسے اسباب بذات خود حرام نہ ہوں لیکن حرام کا سبب بننے کی وجہ سے وہ ممنوع کہلائیں گے۔

ذرائع کی چار قسمیں ہیں: اول وہ ذرائع جن کے نتیجہ میں فساد کا پیدا ہونا یقینی ہو، ایسے ذرائع پر عمل بالاتفاق ممنوع ہوگا جیسے گھر کے دروازہ کے سامنے اندھیرے راستہ پر گڈھا کھودنا کہ اس میں چلنے والے کا گرنا یقینی ہے۔ دوم ایسے ذرائع جن کی وجہ سے فساد کا پیدا ہونا بہت شاذ ونادر ہو، یہ ممنوع نہیں ہوں گے جیسے انگور کی کاشت کرنا کہ شراب کی تیاری میں اسی متعین انگور کا استعمال شاذ ونادر بات ہے۔ تیسری قسم ایسے ذرائع کی ہے جن سے فساد کا پیدا ہونا ظن غالب ہو، یہ بھی ممنوع ہوں گے، کیونکہ ظن غالب کو یقین کا درجہ دیا جاتا ہے، جیسے شراب بنانے والے کے ہاتھ انگور فروخت کرنا اور جنگ کے وقت دشمن کو اسلحہ فروخت کرنا۔ چوتھی قسم ان ذرائع کی ہے جن سے فساد پیدا ہونا اکثر وبیشتر پیش آتا ہو؛ البتہ ظن غالب نہ ہو، جیسے خرید وفروخت کے وہ طریقے جو سود کا ذریعہ بنتے ہیں، اس قسم کے بارے میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کے نزدیک یہ ذرائع ممنوع نہیں ہوں گے، اس لیے کہ اعتبار ظن غالب کا ہوتا ہے اور یہاں فساد غالب نہیں ہے، لیکن امام مالک وامام احمد نے

کثرت کا اعتبار کرتے ہوئے ایسے ذرائع کو بھی ممنوع قرار دیا۔

سدذرائع کی بنیاد پر حکم میں صرف یہ پیش نظر رکھا جاتا ہے کہ وہ ذرائع کن نتائج تک پہنچاتے ہیں، اس میں عمل کرنے والے شخص کی نیت نہیں دیکھی جاتی۔ چنانچہ کسی شخص کی نیت کا درست ہونا ایسے ذرائع پر عمل کا جواز نہیں پیدا کرے گا جو حرام یا فساد تک پہنچاتے ہوں۔

سدذرائع کا استعمال بہت اہم اور نازک امر ہے اور اس کا گہرا تعلق مصالح کی تعیین سے ہے، کسی ذریعہ کو مصلحت ہی کی بناپر درست اور فساد کی بناپر ممنوع قرار دیا جاتا ہے، اس لیے اس اصول کا استعمال مالکیہ کے یہاں زیادہ ہے، جو مصالح مرسلہ کو مصدر شریعت قرار دینے میں سب سے آگے ہیں، گو کہ تمام فقہاء کے یہاں سدذرائع کا استعمال پایا جاتا ہے۔

سدذرائع کا تعلق بھی مقاصد سے ہے، اور امام بخاریؒ کے نزدیک اس کی بھی بڑی اہمیت ہے۔ امام بخاریؒ کے زمانے میں دیگر اصطلاحات کی طرح سدذرائع کی اصطلاح بھی مروج نہیں تھی، لیکن اس کے مفاہیم اور معانی مجتہدین کے یہاں معروف تھے۔ چنانچہ بخاری شریف میں کئی تراجم سدذریعہ کی اصل پر قائم ہوئے ہیں۔

(۱) باب من ترك بعض الاختيار مخافة ان يَقْصُرَ فهمُ بعض الناس عنه، فيقعوا فى اشد منه. (قبل حديث: ۱۲٦) قال العينى: والمعنى من ترك فعل الشيئ المختار او الاعلام به. (عمدة القارى: ۱۷۳/۲، فتح البارى: ۲۲٤/۱)

امام بخاریؒ نے سدذرائع کے قاعدہ پر بنائے کعبہ والی روایت (قریش کے نئے نئے مسلمان ہونے کی وجہ سے نقض کعبہ کا ارادہ ترک کرنے) کو پیش کیا ہے، ابن حجر فرماتے ہیں: ويستفاد منه: ترك المصلحة لأمن الوقوع فى المفسدة، ومنه: ترك انكار المنكر خشية الوقوع فى انكر منه، وان الامام يسوس رعيته بما فيه اصلاحهم

ولـو كـان مفضولا ما لم يكن محرما. (فتح الباری: ۲۲۵/۱) قـال النووی : وفی هذا الـحـديـث دليـل لقواعد من الاحكام ؛ منها: اذا تعارضت المصالح او تعارضت مـصـلـحة ومـفسـدة ، وتـعـذر الـجمع بين فعل المصلحة وترك المفسدة بدئ بـالاهـم، لان النبیﷺ اخبر ان نقض الكعبة وردها الی ما كانت عليه من قواعد ابـراهيم عليه السلام مصلحة، ولكن تعارضه مفسدة اعظم منه، وهی خوف فتنة بـعض من اسلم قريبا، وذلك لما كانوا يعتقدونه من فضل الكعبة ، فيرون تغييرها عـظيـمـا ، فتركهاﷺ . (صـحيـح مسـلـم بشـرح الـنـووی: ۸۹/۹،الكرمـانی: ۲۰۵/۱) قال الـكشـميـری يـريـد ان الـعمل بالمرجوح مع العلم بالراجح جائز ، اذا كانت فيه مصلحة . (فيض الباری :۲۲۳/۱) وقـال الـكنكوهی : فله ان يترك بعض المستحبات والسنن اذا خاف فتنة فكيف بالمباحات. (لامع الدراری : ٦٤/۱) ماقبل کی مثالوں سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ سد ذریعہ کے طور پر بعض مباح ومندوب اعمال کے ترک کے جواز کے قائل ہیں۔ چنانچہ ترجمۃ الباب میں مباح اوراس کے قریب اعمال کا ذکر کیا ہے، لیکن سد ذریعہ کے لئے واجب کے ترک کے وہ قائل نہیں ہے جیسے کہ حافظ ابن حجر، علامہ کشمیری اور شیخ زکریاؒ وغیرہ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے۔ علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ جوواجبات فرض سے قوت ایجاب میں کم ہیں وہ سد ذرائع کے طور پر چھوڑے جاسکتے ہیں بشرطیکہ اس سے بڑا مفسدہ مرتب ہورہا ہواوراس کے ترک میں نفع یا صلاح ہو۔(امام بخاریؒ سے صراحۃً ترک واجب والاقول مروی نہیں ہے، لیکن ان کی ایک دوتطبیقات سے یہ مستفاد ہورہا ہے)۔(اعلام الحدیث:۲/ ۸۶۵)

(۳) بـاب مـن خـصّ بـالعلم قوما دون قوم ، كراهية ان لايفهموا ، (قبل حديث: ۱۲۷) قـال ابـن حـجر: وهذه الترجمة قريبة من الترجمة التی قبلها ، ولكن هذه فی الاقوال ، وتلك فی الافعال او فيهما.(فتح الباری: ۲۲۵/۱)

کتاب العلم میں امام بخاری نے یہ اصول واضح کرتے ہوئے اہل علم کو بھی مصالح ومفاسد کا موازنہ کرکے مآل امر کی رعایت کرنے کا حکم دیا ہے، حضرت معاذ نے انتقال سے پہلے کلمۂ طیبہ کی بنیاد پر لوگوں کو جنت کی خوشخبری والی روایت سنائی، راویٔ حدیث فرماتے ہیں: واخبر بها معاذ عند موته تأثما. (حدیث: ۱۲۸) قال ابن حجر: وقوله (تأثما) ای خشية الوقوع فی الاثم، وذلك من جهة كتمان العلم. (فتح الباری: ۲۲۸/۱) حضرت معاذ نے جب یہ روایت آپ ﷺ سے سنی تھی تو لوگوں کو سنانے کی درخواست کی تھی، اسی کے جواب میں آپ ﷺ نے فرمایا تھا: "لا، انی اخاف ان يتكلوا". یہ روایت زندگی بھر حضرت معاذ نے لوگوں کو نہیں سنائی، موت کے وقت کتمان علم کے گناہ سے بچتے ہوئے ہی آپ نے سنائی۔ قال ابن حجر: فكان النهی للمصلحة لا للتحريم، فلذلك اخبر به معاذ لعموم الآية بالتبليغ والله اعلم. (فتح الباری: ۲۲۸/۱)

ان احکام کی مثالیں جن کو امام بخاریؒ نے سد ذرائع کی بنیاد پر پیش کیا:-

(۱) باب لاصدقة الا عن ظهر غنى، ومن تصدق وهو محتاج او اهله محتاج او عليه دين؛ فالدين احق ان يقضى من الصدقة والعتق والهبة، وهو رد عليه، ليس له ان يُتْلِفَ اموال الناس،......فليس له ان يُضَيِّع اموال الناس، بعلة الصدقة. (قبل حديث: ۱٤۲٦) امام بخاریؒ نے اس باب میں وہ روایات ذکر کیں جو مالداری کی حالت میں صدقہ دینے کو افضل قرار دیتی ہیں، صدقہ اصلاً مشروع ومندوب ہے، احادیث الباب میں تمام مال کے صدقہ کی ممانعت نہیں آئی ہے، اسی طرح احادیث میں مدیون کی طرف سے صدقہ، آزادی اور ہدیہ دینے کی ممانعت بھی وارد نہیں ہوئی ہے، لیکن امام بخاریؒ سد ذریعہ کے طور پر اس کے صدقہ، عتق اور ہبہ سے منع کر رہے ہیں جب اس کے ذمہ دوسروں کا دَین ہے تو اس کا ہدیہ، صدقہ اور عتق دوسروں کے قرض کی ادائیگی سے مانع ہوکر

ان کے حقوق ضائع کرنے کا سبب بن رہا ہے لہذا فرمایا: فلیس له ان یضیع اموال الناس بعلة الصدقة. (احادیث: ۱۴۲۶ - ۱۴۲۹)

(۲) باب من لم یقبل الهدیة لعلة، وقال عمر بن عبد العزیز: کانت الهدیة فی زمن رسول الله ﷺ هدیة، والیوم رشوة. (قبل حدیث: ۲۰۹۶) شریعت میں ہدیہ قبول کرنا جائز ہے، چنانچہ خود امام بخاریؒ نے باب قبول الهدیة کا عنوان قائم کیا ہے۔ (قبل حدیث: ۲۵۷۳) لیکن کبھی خارجی اسباب کی وجہ سے اس کا ترک ضروری ہوتا ہے، جس کی طرف عمر بن عبدالعزیزؒ نے اشارہ فرمایا، کیونکہ یہاں ہدیہ سے احسان الی الغیر مقصود ہی نہیں ہے، بلکہ کوئی غلط کام کروانا مقصود ہوتا ہے، یہ سد ذریعہ کے طور پر ممانعت میں شامل ہوگا۔

(۳) باب لا یطرق اهله لیلا اذا اطال الغیبة، مخافة ان یُخوِّنهم او یلتمس عثراتهم. (قبل حدیث: ۵۲۴۳)

احادیث باب میں رات کو گھر میں آنے سے منع فرمایا گیا لیکن علت ذکر نہیں کی گئی ہے، امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں اس کی وجہ فساد گھر والوں پر تہمت کو ذکر کیا ہے، اگرچہ کچھ طرق روایات میں یہ علت اور دوسری علتیں بھی مذکور ہے؛ لیکن امام بخاریؒ نے ان روایات کو قول راوی یا شک کی وجہ سے احادیث باب کے بجائے ترجمہ میں ذکر کردی ہیں۔

(فتح الباری: ۹/۳۴۰)

(٤) باب من ترك قتال الخوارج للتألف، ولئلا ینفر الناس عنه. (قبل حدیث: ٦٩٣٣) احادیث باب کی روایات میں اس علت کا ذکر نہیں ہے، لیکن امام بخاریؒ نے ذکر کردیا کہ لوگ اسلام سے متنفر نہ ہوجائے، (یہی علت منافقین کے قتل کے انکار کے موقع پر آپ ﷺ نے فرمائی تھی۔ "إن محمدا قد قتل اصحابه")

قالت الدکتورة نور حسن قاروت: وافق الامام البخاری الفقهاء فی

قولهم: اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمهما ضررا بارتکاب اخفهما ، ووافقه من المحدثین الامام ابن خزیمة. (فقه الامام البخاری فی الوضوء والغسل : ص/۷۷۵)

احکام شرعیہ تکلیفیہ اور وضعیہ:-

امام بخاریؒ نے احکام کی بحث کئی مقامات پر ذکر کی ہے، اور اس کے ضمن میں احکام تکلیفیہ ووضعیہ کو ذکر کیا ہے، احکام کی بحث (قبل حدیث: ۷۳۵۳، قبل حدیث: ۷۳۵۶، قبل حدیث: ۷۳۶۹) میں مذکور ہے، کچھ مواقع پر حکم کا لفظ ذکر کر کے حکم شرعی کے علاوہ دیگر معانی کا بھی احتمال ہوتا ہے۔(قبل حدیث: ۵۴) علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: قوله (والاحکام) ای المعاملات التی یدخل فیها الاحتیاج الی المحاکمات ، فیشمل البیوع والانکحة والاقاریر وغیرها. (فتح الباری : ۱/۱۳۶) امام بخاریؒ نے کچھ مقامات پر احکام سے قضاء وولایت کے معنی بھی مراد لئے ہیں، باب اذا اشار الامام بالصلح فابی ، حکم علیه بالحکم البین. (قبل حدیث: ۲۷۰۸، قبل حدیث: ۶۸٤۰، قبل حدیث : ۷۱۶۱، قبل حدیث: ۷۱۶۳، قبل حدیث: ۷۱۸۱) احکام وضعیہ کی اصطلاحات کا ذکر کئے بغیر کچھ کو صراحۃ اور کچھ کو بطور تنبیہ ذکر کیا ہے، زیادہ تر احکام شرعیہ تکلیفیہ کو ہی صراحۃ ذکر کیا ہے۔

احکام تکلیفیہ:

اصولیین کے نزدیک احکام تکلیفیہ کی جتنی اقسام واصطلاحات رائج ہیں ان تمام کو امام بخاریؒ نے ذکر کیا ہے، البتہ امام بخاریؒ نے ان کو فقہائے کرام کے ذکر کردہ اصطلاحی مفہوم میں مراد نہیں لیا ہے ، اس زمانے کے محدثین کے یہاں فقہائے کرام کی معروف اصطلاحات رائج نہیں تھی ، فقہائے کرام نے بھی لوگوں کی دین میں سستی اور تہاون کے پیش نظر نیز عوام الناس کی سہولت کے لئے بھی اصطلاحات وضع کی تھیں۔

فرض:- امام بخاریؒ نے فرض کی اصطلاح بہت کم استعمال کی ہے، باب فرض

الجمعة (قبل حديث: ٨٧٦) بـاب فرض صدقة الفطر. (قبل حديث: ١٥٠٣) کبھی فرض کا لفظ مختلف معنیٰ کا احتمال رکھتا ہے۔ بـاب فـرض الـخمس (قبل حـديث : ٣٠٩١) قـال ابن حـجـر : والـمراد بقوله (فرض الخمس) ای وقت فرضه او كيفية فرضه او ثبوت فرضه. (فتح البارى: ١٩٨/٦) اسی طرح فرض مواقيت الحج والعمرة میں بھی ابن حجر فرماتے ہیں: ومعنیٰ فرض : قدر او اوجب. (فتح البارى: ٣٨٣/٣)

امام بخاریؒ بعض فرائض کا ثبوت قرآن کریم سے استدلالاً کرتے ہیں، اسی طرح کبھی قرآن وحدیث دونوں سے استدلال کرتے ہیں اور کبھی صرف سنت سے کرتے ہیں، یہ ان کے ائمۂ ثلاثہ کے موافق ہونے کی دلیل ہے، احناف نے فرض وواجب کے درمیان فرق ثابت کرتے ہوئے یہ ذکر کیا ہے کہ فرض کا ثبوت قرآن کریم یا سنت متواترہ سے ہوتا ہے، اور واجب کا ثبوت ان دو کے علاوہ سے ہوتا ہے۔

واجب:- امام بخاریؒ نے واجب کا لفظ کثرت سے ذکر کیا ہے : بـــاب وجـوب صلوٰة الجماعة (قبل حديث: ٦٤٤) بـاب وجوب القراءة، وجوب الحج، وجوب الـزكوٰة، وجوب العمرة، وجوب النفير وغیرہ ابواب کے تراجم اسی طرح قائم کئے ہیں، امام بخاریؒ نے وجوب کو لزوم، تمامیت اور عدم خیار کے مفہوم میں مراد لیا ہے، جیسے بـاب اذا خير احدهما صاحبه بعد البيع فقد وجب البيع. (قبل حديث: ٢١١٢) قال العينی: ای لزوم. (عمدة القاری: ٣١٧/٩)

امام بخاریؒ نے وجوب کے ثبوت کے لئے آیات واحادیث یا ان دونوں میں سے ایک سے استدلال کیا ہے۔

سنت :- امام بخاریؒ نے سنت کی اصطلاح استعمال کی اور سنت کے معنیٰ میں بہت ساری عبارتیں ذکر کیں۔

باب سنة العيدين لاهل الاسلام. (قبل حدیث: ۹۵۱) حدیث شریف کے لفظ سے ہی عیدین کی سنیت ثابت کی ہے، حدیث کے اخیر میں لفظ ہے: فمن فعل فقد اصاب سنتنا .(حدیث: ۹۵۱)

باب ماجاء فی سجود القرآن وسنتها (قبل حدیث: ۱۰۶۷) ابن حجر کا کہنا ہے کہ امام بخاریؒ سجدۂ تلاوت کی سنیت کے قائل ہیں، وجوب کے نہیں جیسا کہ ان کے ترجمۃ الباب (قبل حدیث: ۱۰۷۷) سے پتہ چلتا ہے، جبکہ شیخ زکریاؒ فرماتے ہیں: ان المقصود من قوله سنتها طريقتها. (الابواب والتراجم: ۳۹/۳) وان البخاری یراها واجبة معتمدا علی الترجمة الثانية . (الابواب والتراجم: ۴۲/۳)

اسی طرح لفظ سنت سے الطريقة المشروعة فی العمل بھی مراد لیا ہے، اس میں واجب، سنت اور مندوب بھی شامل ہے، باب سنة الجلوس فی التشهد کے ضمن میں ابن حجر فرماتے ہیں: ای السنة فی الجلوس: الهيئة الآتی ذکرها، ولم يرد ان نفس الجلوس سنة ، ويحتمل ارادته على ان المراد بالسنة الطريقة الشرعية التی هی اعم من الواجب والمندوب.(فتح الباری: ۳۰۵/۲)

باب سنة الصلاة على الجنائز کی تشریح کرتے ہوئے علامہ ابن حجر شیخ زین ابن المنیر کا قول نقل کرتے ہیں: المراد بالسنة ما شرعه النبیﷺ فيها، يعنی فهو اعم من الواجب والمندوب ، ومراده بما ذکره هنا من الآثار والاحاديث ان لها حکم غيرها من الصلوات والشرائط والارکان، وليست مجرد دعاء فلا تجزئ بغير طهارة مثلا .(فتح الباری: ۱۹۰/۳)

مستحب :- اس کی مثالیں بھی بخاری شریف میں بہت زیادہ ہیں: باب مايستحب ان يغسل وترا (قبل حدیث: ۱۲۵۴، قبل حدیث: ۲۹۶۰) اسی طرح استحباب کے

لئے باب من احب العتاقة فی کسوف الشمس (قبل حدیث: ١٠٥٤) میں "احب" کا لفظ استعمال کیا جبکہ حدیث شریف میں لقد امر النبی ﷺ بالعتاقة فی کسوف الشمس آیا ہے۔

اسی طرح "من اراد" کو بھی "من احب" کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں: باب من احب البسط فی الرزق. (قبل حدیث: ٢٠٢٧) باب من احب لقاء الله احب الله لقائه.(قبل حدیث: ٦٥٠٧) دونوں جگہ احب اراد کے معنیٰ میں ہے۔

نفی الوجوب:

امام بخاریؒ نے وجوب کی نفی کے لفظ کے ذریعہ سنت کو تعبیر کیا ہے جو فقہاء اس کے وجوب کے قائل ہیں، ان کی نفی کرنا مقصود ہے اور اس کے سنت ہونے کو ثابت کرنا ہے۔

باب من لم یر التشهد الاول واجبا، لان النبی ﷺ قام من الرکعتین، ولم یرجع (قبل حدیث: ٨٢٩) لیکن امام بخاریؒ نے سنیت کے حکم کو جزماً ثابت نہیں کیا، کیونکہ ان کو بھی وجوب کا احتمال معلوم ہو رہا تھا جس کی وضاحت بعد والے باب کی دوسری روایت سے ہو رہی ہے جس میں لفظ ہے "وعلیه جلوس" وهو یشعر بالوجوب. (فتح الباري: ٢/٣١٠)

باب ما یتخیر من الدعاء بعد التشهد، ولیس بواجب (قبل حدیث: ٨٣٥)

باب برکة السحور من غیر ایجاب. (قبل حدیث: ١٩٢٢) امام بخاریؒ نے تشہد، دعاء اور سحری کی مشروعیت وسنیت کو مختلف ابواب میں بیان کیا ہے، لیکن ان تراجم میں ان کے وجوب کے بجائے سنیت کی طرف استدلال ذکر کرنا مقصود ہے۔

مندوب:- مندوب کا لفظ امام بخاریؒ نے اصطلاحی طور پر استعمال نہیں کیا ہے، البتہ نص حدیث میں یہ لفظ آیا ہے: ندب النبی ﷺ الناس.(حدیث: ٢٧٤٧) فندبنا عمر. (حدیث: ٣١٥٩)

وجوب اور سنت کے لئے دوسرے کلمات کا استعمال:

(۱) فضل : امام بخاریؒ نے فضل اور افضل کی اصطلاح کثرت سے ذکر کی ہے، اس سے امام کی مراد اس کے واجب یا مندوب ہونے کو ذکر کرنا نہیں ہے بلکہ اس کی فضیلت واہمیت اور زیادہ ثواب والا ہونا مراد ہے۔

فرض کے لئے فضل کی اصطلاح کا استعمال:-

(۱) باب فضل استقبال القبلة (قبل حديث: ۳۹۱) اس کے ساتھ من صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، واكل ذبيحتنا، فذلك المسلم الذى له ذمة الله وذمة رسوله، فلا تحفروا الله فى ذمته. (حديث: ۳۹۱) استقبال قبلہ نماز کی شرط ہے، اس جگہ امام بخاریؒ کی مراد فضل سے وجوب وسنیت نہیں ہے، بلکہ فرضیت ہی بتانا مقصود ہے جس کی دلیل حدیث شریف کا مضمون ہے، فذلك المسلم کے بعد والے الفاظ اس کی مزید وضاحت کرتے ہیں۔(۲) باب فضل الحج المبرور (قبل حديث: ۱۵۱۹) (۳) باب فضل الصوم. (قبل حديث: ۱۸۹٤) (٤) باب فضل الجهاد والسير. (قبل حديث: ۲۷۸۲) (٥) باب فضل النفقة على الاهل .(قبل حديث: ٥۳٥۲) (٦) باب فضل من ترك الفواحش (قبل حديث: ٦٨٠٦) وغیرہ سب جگہ فرض ہی مراد ہے۔

سنن اور مندوبات کے لئے فضل کا استعمال:

باب فضل من استبرأ لدينه (قبل حديث : ٥٢) باب في العتق وفضله (قبل حديث: ۲٥۱۷) .

فضل کا لفظ اشخاص، امکنہ اور سورتوں کی فضیلت بیان کرنے کے لئے بھی امام بخاریؒ نے استعمال کیا ہے۔ (۱) باب فضل مكة وبنيانها. (قبل حديث: ۱٥٨۲) (۲) باب فضل عائشة (قبل حديث : ۳۷٦٨) (۳) باب فضل فاتحة الكتاب (قبل حديث: ٥٠٠٦).

افضل لفظ کا استعمال:- باب من اغتسل عریانا وحده فی الخلوة ، ومن تستر فالتستر افضل : (قبل حدیث: ۲۷۸) قال ابن حجر : ودلّ قوله "افضل" علی الجواز ، وعلیه اکثر العلماء . (فتح الباری : ۳۸۵/۱) باب ای الرقاب افضل .(قبل حدیث: ۲۵۱۸) باب افضل الاستغفار(قبل حدیث: ٦۳۰٦) یہ سب جواز کے لئے ہے، فضل اورافضل کا لفظ امام بخاریؒ نے مشروعیت شرعیہ اورزیادہ ثواب کے لئے استعمال کیا ہے، سنت یا وجوب پر دلالت کے لئے استعمال نہیں کیا ہے، لہذا مندوب، واجب یا فرضیت کے لئے بھی مراد لیا جاسکتا ہے۔

لفظ امر کا استعمال:- اس لفظ کا استعمال امام بخاریؒ نے کم کیا ہے، یہ وجوب یا سنیت کا احتمال رکھتا ہے۔(۱) باب الامر باتباع الجنائز (قبل حدیث: ۱۲۳۹) یہ لفظ وجوب وندب کے لئے عام ہے، امام بخاری نے اس کا صریح حکم ذکر نہیں کیا ہے، کیونکہ چند ابواب کے بعد "باب فضل اتباع الجنائز" کا لفظ عدم وجوب پر دلالت کرتا ہے، اسی لئے ابن حجرؒ نے لکھا ہے:والمقصود هنا اثبات مشروعیته ، فلا تکرار. (فتح الباری: ۱۱۳/۳) باب امر النبی ﷺ بالسکینة عند الافاضة ، واشارته الیهم بالسّوط.

(قبل حدیث: ۱٦۷۱، قبل حدیث: ۷۳٤۹)

مباح کی اصطلاح اوراس کے ہم معنی الفاظ

مباح کا معنی : امام بخاری نے مباح پر دلالت کرنے والی کئی اصطلاحات سے کام لیا ہے۔

(ا)مباح کی اصطلاح امام بخاری نے صرف دوتراجم میں ذکر کی ہے: (۱) باب نهی النبی ﷺ علی التحریم الا ما تعرف اباحته. (قبل حدیث: ۷۳٦۷) (۲) باب قول الله تعالی وامرهم شوری بینهم. (الشوری: ۳۸) اس ترجمہ میں آگے لفظ ہے "فی الامور المباحة" (قبل حدیث: ۷۳٦۹) کسی فعل یا امر کے بارے میں اباحت کا حکم صحیح

بخاری میں پہلے ترجمہ کے علاوہ کہیں بھی قائم نہیں کیا ہے۔

جائز : امام بخاریؒ نے جائزة ، جاز ، اجاز اور یجوز کے الفاظ اور وہ الفاظ جو ان کے حکم میں ہوں؛ وغیرہ کو استعمال کیا ہے: (۱) باب اذا نفر الناس عن الامام فی صلاة الجمعة، فصلاة الامام و من بقی جائزة (قبل حدیث: ۹۳٦).

(۲) جاز کا لفظ (قبل حدیث:۲۳۰۱) جائزة کا لفظ (قبل حدیث:۲۳۰۵) جائز کا لفظ (قبل حدیث:۲۳۹۵) جازت کا لفظ (قبل حدیث:۲۷۴٦) یجوز کا لفظ (قبل حدیث:٦۱۰۹) جوّز کا لفظ (قبل حدیث:۵۲۵۹) استعمال کیا ہے۔

الحلال:- امام بخاریؒ نے حلال کی اصطلاح بہت سے مقامات پر استعمال کی ہے۔ باب متی یحل الفطر للصائم؟ (قبل حدیث: ۱۹۵٤، قبل حدیث: ۵۲۳۹) یستحل کا لفظ (قبل حدیث: ۵۵۹۰) اَحَلّ کا لفظ ابرأ کے معنی میں (قبل حدیث۲۴۵۱) استعمال کیا ہے۔

اباحت کے مفہوم کے لئے دوسرے کلمات کو ذکر کرنا:-

لابأس :- کا لفظ قبل حدیث: ۱۲۱۵، قبل حدیث : ۱٤۸۹ پر استعمال کیا ہے، اور اباحت کا مفہوم مراد لیا ہے۔

تخییر :- کا لفظ قبل حدیث: ۱۸۱٤ پر مستعمل ہے۔

رخصت :- کا لفظ قبل حدیث: ۲۱۵۷ پر اباحت کے مفہوم کے لئے استعمال کیا ہے۔

عدم الحظر :- کا لفظ ایک جگہ مباح پر دلالت کے لئے استعمال کیا ہے۔(قبل حدیث: ۱٤۸٦)

عدم الامر :- جواز اور اجزاء پر دلالت کے لئے لم یأمر کا لفظ دو جگہ استعمال کیا ہے۔ قبل حدیث: ۱۸٤۹، قبل حدیث: ٤۲۷ .

لیـــس: – وجوب کی نفی کے لئے لفظ **لیـــس** کا استعمال بہت کم کیا ہے: قبل حدیث: ۱٤٦٣، قبل حدیث ۱٤۸٤.

مکروہ کی اصطلاح: – امام بخاریؒ نے مکروہ اور کبھی حرام پر دلالت کے لئے الکراهیة اور مایکره کے الفاظ کا استعمال کیا ہے۔

باب کراهیة الصلاة فی المقابر (قبل حدیث: ٤٣٢، قبل حدیث: ۲۱۲۵، قبل حدیث ٦٧٨٨، قبل حدیث: ٧٣٦٤) میں بھی کراهیة کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔

مـا یـکـره: – یہ لفظ امام بخاریؒ نے ۳۰/ سے زائد مقامات پر ذکر کیا ہے، کبھی کراهة کے معنیٰ میں جیسے: النهی عن النوم قبل العشاء اور اس کے بعد والی حدیث میں، اور کبھی حرمت کے معنیٰ میں جیسے: النهی عن اتخاذ القبور مساجد اور النهی عن النمیمة والمثلة میں مذکور ہے۔ امام بخاریؒ فقہائے کرام کی طرح حرام وکراہت کے درمیان فرق نہیں کرتے ہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے بغیر کپڑے پہنے نماز کی کراہیت ذکر کی ہے، باب کراهیة التعری فی الصلوٰة وغیرها. (قبل حدیث: ٣٦٤) اور اس سے حرمت کا قصد کیا ہے، کیونکہ دوسرا ترجمہ قائم کیا ہے: باب وجوب الصلوٰة فی الثیاب. (قبل حدیث: ٣٥١)

باب النجش، ومن قال: لا یجوز ذلك البیع. آگے لکھا ہے: وهو خداع باطل، لایحل (قبل حدیث ٢١٤٢) دوسری جگہ باب ما یکره من التناجش. (قبل حدیث: ٦٩٦٣) دھوکا کی حرمت میں ایک جگہ خداع وبطلان اور عدم جواز کو ذکر کیا پھر دوسری جگہ کراہت کا لفظ ذکر کیا۔ اسی لئے ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ دوسری جگہ حرمت مراد ہے۔ المراد بالکراهة فی الترجمة کراهة التحریم. (فتح الباری: ١٢/٣٣٦) امام بخاریؒ کا دونوں مثالوں میں ایک ہی حکم کو کبھی کراہت سے اور کبھی حرمت سے تعبیر کرنا دلالت کرتا ہے کہ ان

کے نزدیک کراہت وتحریم کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

حرام اور اس کے ہم معنیٰ اصطلاح :- امام بخاریؒ نے حرام کی اصطلاح بہت کم استعمال کی ہے، لیکن اس کے ہم معنی الفاظ سے فائدہ اٹھایا ہے۔

حرام کی اصطلاح کی مثالیں: باب تحريم التجارة فى الخمر. (قبل حديث: ٢٢٢٦، قبل حديث ٥١٠٢)

عدم الجواز :- لم يجز کا لفظ بھی حرمت پر دلالت کرنے کے لئے کچھ مثالوں میں استعمال کیا ہے۔

باب الهبة للولد ، واذا اعطىٰ بعض ولده شيئا لم يجز ، حتى يعدل بينهم، ويعطىٰ الاخر مثله. (قبل حديث: ٢٥٨٦- قبل حديث: ٢٥٩٠)

عدم الحل:- امام بخاریؒ نے حرمت کے معنیٰ کے لئے لا يحل اور لاتحل کی اصطلاح استعمال کی ہے۔

باب لا يحل القتال بمكة. (قبل حديث: ١٨٣٤، قبل حديث: ٢٦٢١، قبل حديث: ٥١٥٢)

النهى :- حرمت وکراہت کا احتمال رکھنے والے الفاظ میں نهى کی اصطلاح کو امام بخاریؒ نے قلیل مقدار میں استعمال کیا ہے۔ (١) باب النهى عن الاستنجاء باليمين (قبل حديث: ١٥٣) قال ابن حجر : وعبر بالنهى اشارة الى انه لم يظهر له هل هو للتحريم ، او للتنزيه، او ان القرينة الصارفة للنهى عن التحريم لم تظهر له، وهى ان ذلك ادب من الآداب ....و ان الجمهور على ان هذا النهى للتنزيه، وان بعض الفقهاء حمله على التحريم. (فتح البارى:١/٢٥٣) (٢) باب النهى عن تلقّى الركبان. (قبل حديث: ٢١٦٢) قال ابن حجر: جزم المصنف بان البيع مردود، بناء

علی ان النهی یقتضی الفساد . (فتح الباری : ٤/٣٧٤)

ما یُنهیٰ :– کے لفظ سے حرام ومکروہ کو تعبیر کیا ہے (۱) باب ماینهی من سب الأموات (قبل حدیث: ۱۳۹۳) ونبه ابن حجر ان الترجمة التالیة تو کد ذلك باب ذکر شرار الموتی. (فتح الباری :۳/ ۲۵۹) (۲) باب ماینهی عن اضاعة المال. (قبل حدیث: ۲٤۰۷)

"لا" حرف النفی : – امام بخاری نے اس لفظ کو تحریم یا کراہت کے لئے زیادہ تر استعمال کیا ہے، اور اکثر تحریم کے لئے ہی استعمال کیا ہے (۱) باب لایرد السلام فی الصلوٰة (قبل حدیث: ۱۲۱٦، قبل حدیث : ۵۰۹۸، قبل حدیث: ۱۸۲۳).

حرمت پر دلالت کرنے والے دوسرے الفاظ : – امام بخاریؒ نے لفظ الحذر کو حرمت وکراہت شدیدہ کے لئے استعمال کیا ہے۔

(۱) باب الحذر من الغضب (قبل حدیث: ٦۱۱٤،قبل حدیث: ٦۷٦۲) اسی طرح حرمت پر دلالت کے لئے لفظ الاثم بھی کثرت سے استعمال کیا ہے۔ باب اثم من لم یُتِمّ الصفوفَ. (قبل حدیث: ۷۲٤، قبل حدیث: ۲۲۷۰، قبل حدیث : ۱۳۷۸)

نوٹ:– سابقہ مثالوں سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ فرض وواجب کا اطلاق ایک ہی اصطلاح میں کرتے ہیں، اور مکروہ کی اصطلاح کراہت وحرمت دونوں کے لئے استعمال کرتے ہیں اور افضل کا واجب وندب دونوں پر اطلاق کرتے ہیں، مختلف مباحات کے درمیان فضیلت کے لئے بھی استعمال کرتے ہیں، ان اصطلاحات کے استعمال میں توسع سے کام لینے کے باوجود ہم حرام ومباح کے درمیان اور واجب ومباح کے درمیان تداخل نہیں پاتے ہیں۔

بخاری شریف کے وہ تراجم جن میں حکم صراحۃً نہیں ہوتا ہے، ان کو کس طرح معلوم

کرسکتے ہیں؟

امام بخاریؒ نے بہت سے تراجم میں صریح حکم ذکر نہیں کیا ہے۔ابن المنیر فرماتے ہیں: انما کان البخاری یترجم علی الشیئ من الجهة العامة ، فقد یکون ثابتا وقد یکون منفیا. (المتواری :ص/ ١٦٠)

کبھی حکم ذکر نہیں کرتے ہیں لیکن ترجمہ میں کوئی لفظ ایسا ذکر کرتے ہیں جو حکم پر دلالت کرتا ہے، مثلا باب صوم یوم الجمعة، واذا اصبح صائما یوم الجمعة فعلیه ان یفطر. (قبل حدیث: ١٩٨٤) فعلیه ان یفطر کا لفظ حرمت یا کراہت پر دلالت کرتا ہے، لیکن اس کی تصریح نہیں کی ہے،اور جو احادیث ذکر کی ہیں وہ ایک روزہ تنہا رکھنے کی نہی کو شامل ہیں۔(حدیث :۱۹۸۴،۱۹۸۵،۱۹۸۶)

امام بخاریؒ کی احکام کے سلسلے کی آراء جاننے کے لئے صرف ترجمۃ الباب جاننا کافی نہیں ہے، جب تک کہ احادیث الباب میں غور وفکر نہ کیا جاوے۔ مثلا (ا) باب الوضوء من غیر حدث. (قبل حدیث: ٢١٤) ترجمۃ الباب میں اس کے واجب یا سنت ہونے کو بیان نہیں کیا، بلکہ احادیث باب سے بیان کیا ہے، حضرت انسؓ کی روایت: قال : کان النبی ﷺ یتوضأ عند کل صلوٰة ، قلت : کیف کنتم تصنعون ؟ قال: یجزئ احدَنا الوضوء ما لم یحدث. (٢١٤) آپ ﷺ کے فعل سے ہر نماز کے وقت وضوء کا وجوب مستدل ہو رہا ہے، لیکن حدیث کا تتمہ دلالت کرتا ہے کہ آپ ﷺ کے زمانے میں لوگوں کا عمل وضوء ٹوٹنے کے بعد بھی وضوء کے وجوب کا تھا، پھر بخاری نے عدم وجوب عند کل صلوٰة کو خیبر کے واقعہ سے مؤکد کیا۔

ابن منیر فرماتے ہیں: ساق حدیث سوید عقیب الحدیث الاول، لینبه علی ان النبی ﷺ کان یأخذ بالافضل فی تجدید الوضوء من غیر حدث ، لا انه

واجب عليه بدليل حديث سويد. (المتواری : ۷۳)

(۲) باب بيع الورق بالذهب نسيئة (قبل حديث: ۲۱۸۰) ظاہری ترجمہ سے تحریم کا پتہ نہیں چلتا ہے، لہٰذا تحريم بيع الورق کا لفظ نہیں کہا، لیکن حدیث الباب تحریم پر دلالت کرتی ہے، عن ابی المنهال؛ قال: سألت البراء بن عازب وزيد بن ارقم عن الصرف ، فكل واحد منهما يقول: هذا خير منى، فكلاهما يقول: نهى رسول اللهﷺ عن بيع الذهب بالورق دَينا. (حديث:۲۱۸۰) لہٰذا اس ترجمہ سے یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ امام بخاری اس بیع کو جائز قرار دے رہے ہیں۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: (باب بيع الورق بالذهب نسيئة) اى هذا باب فى بيان حكم بيع الورق : اى الفضة بالذهب حال كونه نسيئة : اى مؤجلا. (عمدة القارى:۳۹۳/۹) یعنی امام بخاریؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اس ترجمہ کا حکم آنے والی حدیث میں مذکور ہے۔

(۳) باب اذا باع نخلا قد أبرّت (قبل حديث : ۲۷۱٦) ترجمۃ الباب میں یہ حکم ذکر نہیں کیا کہ پھل بائع کا ہوگا یا مشتری کا؟ اس کی وضاحت حدیث شریف میں ہورہی ہے ، لہٰذا اس کو ترک کیا، قال ابن حجر: ولم يذكر جواب الشرط اكتفاء بما فى الخبر.

(فتح البارى: ۳۱۳/۵)

(٤) باب نفقة القيم للوقف (قبل حديث: ۲۷۷٦) اس کا حکم صراحۃ ذکر نہیں کیا، البتہ عامل کی اجرت پر دلالت کرنے والے کلمات "على مشروعية اجرة العامل على الوقف" (فتح الباري : ٤٠٦/٥) حدیث میں مذکور ہے۔

(٥) باب بيعة الصغير (قبل حديث: ۷۲۱۰) ترجمہ میں کوئی حکم نہیں لگایا، اس کے ظاہر سے جواز معلوم ہوتا ہے، لیکن حدیث باب سے بیعت کی نفی ہوتی ہے، فقالت: يا رسول الله ! بايعه ، فقال النبیﷺ: هو صغير ، قال ابن المنير: يعنى بقوله (باب بيعة الصغير) اى عدم انعقادها شرعا ، لانه ﷺ لم يبايعه فالترجمة موهمة ،

والحديث يزيل ابهامها. (المتواری : ۳۳۵)

گویاامام بخاری یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ میرا وہی مذہب ہے جو حدیث شریف سے ثابت ہورہاہے گویا "**اذا صح الحدیث فھو مذھبی**" پرامام بخاری عمل کررہے ہیں۔

علماءکرام نے صراحت کی ہے کہ امام بخاری کبھی احادیث باب سے حکم ثابت کرتے ہیں ،کبھی آیات واحادیث اورصحابہ کرام وتابعین عظام کے فتاوی کوتقویت کے طور پر (اختلافی مسائل میں) مختارقول کے ثبوت کے لئے پیش کرتے ہیں۔

مذکورہ کلام اورسابقہ مثالوں کی روشنی میں امام بخاریؒ کے تراجم والے احکام کا جاننا آسان ہوجاتاہے،البتہ چندتراجم میں احتمال باقی رہتاہے،قطعی اورحتمی طور پر فیصلہ نہیں کیا جاسکتاہے۔

احکام وضعیہ:

امام بخاریؒ کااحکام وضعیہ:سبب، شرط ، مانع ،صحیح ،باطل ،فاسد، عزیمت ، رخصت اوران سےمتعلق احکام کااہتمام کرنا:-

امام بخاریؒ نے سبب ، مانع اورعزیمت کی اصطلاح ذکرنہیں کی ،لیکن پھربھی ان کی طرف تنبیہ ضرورفرمائی ہے البتہ شرط ،صحیح ، باطل ، فاسداوررخصت کی اصطلاحات اوراحکام ذکرکئے ہیں۔

سبب:-امام بخاریؒ نے سبب کی اصطلاح ذکرنہیں کی لیکن بہت سےشرعی اسباب کی طرف اشارہ وتنبیہ ضرورفرمائی ہے۔

(۱) **باب التیمم فی الحضر، اذا لم یجد الماء وخاف فوت الصلوٰۃ** (قبل حدیث: ۳۳۷) امام بخاریؒ نے اس ترجمہ میں تیمّم کے مباح ہونے کےسبب (**اذا لم یجد الماء وخاف فوت الصلوٰۃ**) کےذریعہ وضوءکےبجائے تیمّم کی مشروعیت کوثابت کیا،

قال ابن حجر: لما تيمم فى الحضر لرد السلام – مع جوازه بدون الطهارة– فمن خشي فوت الصلاة فى الحضر جاز له التيمم بطريق الاولى لعدم جواز الصلوٰة بغير طهارة، مع القدرة. (فتح البارى: ۱/۴۴۳) اس سبب کو رخصت کہنا زیادہ مناسب ہے۔

(۲) باب وقت الظهر عند الزوال ، وقال جابر: كان النبىﷺ يصلى بالهاجرة. (قبل حديث: ۵۴۰)

امام بخاریؒ نے ظہر کی نماز کے وجوب کا سبب زوال شمس کو قرار دیا:-

(۳) باب اذا التقى الختانان (قبل حديث: ۲۹۱) امام بخاریؒ نے اس ترجمہ سے التقاء ختانین کو (چاہے انزال نہ ہو) غسل کے وجوب کا سبب قرار دیا۔ترجمہ میں اس کی صراحت نہیں کی،لیکن بعد والے باب کی احادیث کے بعد لکھا، الغسل احوط ، وذاك الآخر وانما بينا لاختلافهم . احتیاطا غسل کو ترجیح دی۔

(۴) باب اذا طلقت الحائض تعتد بذلك الطلاق. (قبل حديث: ۵۲۵۲) اس کے ذریعہ ثابت کیا کہ طلاق عدت کا سبب ہے۔

کبھی امام بخاریؒ استفہام کے صیغے سے سبب کی طرف اشارہ کرتے ہیں:-

(۱) باب متى يحل فطر الصائم (قبل حديث: ۱۹۵۴) اس باب میں کہا کہ روزہ کے بعد فطر کا سبب غروب شمس ہے۔

شرط:- شرط کی دو قسمیں ہیں:(۱) شروط شرعیہ (۲) شروط جعلیہ۔شروط شرعیہ وہ ہے جس کا حکم کی شرط ہونا شرعی حکم کی وجہ سے ہو جیسے معاملات،عبادات اور شرعی سزاؤں کی شرطیں ہیں۔اور شرط جعلیہ وہ شرط ہے جس کا شرط ہونا مکلّف آدمی کے اپنے ارادے اور تصرف سے ہو جیسے وقف،ہدیہ اور وصیت کرنے والے کی طرف سے شرطیں ہوتی ہیں۔

شـروط شـرعيـه : – امام بخاریؒ نے شروط شرعیہ کا اہتمام سے تراجم میں (شرط نام رکھے بغیر) ذکر کیا ہے۔اس کا تعلق عبادات ومعاملات دونوں سے ہے۔

(ا) عبادات کی شرطیں (۱) بـاب لاتقبل صلاة بغیر طهور. (قبل حدیث: ۱۳۵) امام نے اس ترجمہ سے ذکر کیا کہ وضوء یا غسل نماز کی وہ شرطیں ہیں جن کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوتی ہے، جیسے کے دوسرے ترجمہ سے یہ بھی بیان کیا کہ یہ شرطیں نماز کی ادائیگی کے وقت ضروری ہے، بـاب التـمـاس الـوضوء اذا حانت الصلاة (قبل حدیث: ۱۶۹) قال ابن حـجـر : قـال ابن المنير: اراد الاستدلال على انه لايجب طلب الماء للتطهير قبل دخـول الوقت ، لان النبیﷺ لم ينكر عليهم التأخير فدل على الجواز. (المتواری: صـ ۷۰، فتح الباری : ۱/۲۷۱)

(۲) بـاب اذا أدخل رجليه وهما طاهرتان (قبل حدیث: ۲۰۶) اس ترجمہ سے یہ تنبیہ فرمائی کہ مسح علی الخفین کی شرط دونوں ہاتھوں کا پاک ہونا ہے،شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں: ای باب شرط المسح على الخفين ان يكون ادخل رجليه وهما طاهرتان.

(شرح تراجم ابواب البخاری: ص/ ۸۸)

(۳) باب الطواف على الوضوء (قبل حدیث: ۱۶۴۱) طواف کے لئے وضوء شرط ہونے کو ذکر کیا ہے۔

سابقہ مثالوں میں شرط کا مشروط سے پہلے خارج میں وجود ضروری تھا، کچھ وہ مثالیں بھی ہیں جس میں ابتدائی عمل اور عمل کے درمیان اس شرط کا ہونا (بطور ماہیت) ضروری ہے۔

(۱) بـاب وجـوب الصلٰوة فی الثياب (قبل حدیث: ۳۵۱) یہ شرط نماز کی ماہیت میں داخل ہے،اسی طرح نماز کے درمیان سجدہ میں طمانینت کا شرط ہونا بھی بـاب اذا لـم يتم

السجود(قبل حدیث: ۳۸۹) سے واضح کیا ہے۔

شروط شرعیہ کا معاملات سے تعلق:۔

عقد نکاح کے صحیح ہونے کے لئے امام بخاریؒ نے باب من قال : لا نکاح الا بولی (قبل حدیث: ۵۱۲۷) سے ولی کی شرط کو ذکر کیا ہے، اسی طرح عورت کی رضا مندی کی شرط واضح کرتے ہوئے باب لایُنکح الاب وغیرہ البکر والثیب الا برضاھما (قبل حدیث: ۵۱۳۶) منعقد کیا، اور اس کو مؤکد کرتے ہوئے دوسرا باب اذا زوج الرجل ابنته وھی کارھة ، فنکاحه مردود (۵۱۳۸) بھی لے آئے۔

(۲) باب اذا اکل الکلب (قبل حدیث : ۵۴۸۳) کے ماتحت کتّے کے کئے ہوئے شکار کے حلال ہونے کی چند شرطوں کو ذکر کیا: قال ابن المنیر: ساق الاحادیث والآیة بعدھا ، لانھا بینت ان الامساك فی الآیة شرط فیه ان یکون علی صاحبه، ای وفاء بطاعته ، لا لشھوة الجارح ، فاذا اکل تحقق امساکه لنفسه ،لا لربه. (المتواری :ص/ ۲۰۳) امام بخاریؒ کبھی استفہام کے صیغے سے شرط کی طرف اشارہ کرتے ہیں: باب متی یصح سماع الصغیر؟ (قبل حدیث: ۷۶) اس باب سے حدیث کے سماع میں بلوغ کی شرط کی نفی کرتے ہیں اور یہ بیان کرتے ہیں کہ وہ الفاظ کو محفوظ رکھ سکتا ہو تو بھی کافی ہے۔

شروط جعلیہ : – امام بخاریؒ نے شروط جعلیہ کا اہتمام کرتے ہوئے بخاری شریف میں مستقل ایک کتاب لکھی جس میں ۱۹/ باب ،۴۷ مرفوع ، ۲۷ معلق روایتیں اور صحابۂ کرام کے ۲۱/ اثر بھی نقل کئے ہیں۔(فتح الباری : ۵/۳۵۵)

امام بخاری نے شروط جعلیہ (انسانی) کی دو قسمیں جائز وناجائز ذکر کرتے ہوئے فرمایا: باب مایجوز من الشروط فی الاسلام ، والاحکام ، والمبایعة (قبل حدیث:

۲۷۱۱). قال ابن حجر: والمراد به هنا بيان ما يصح منها مما لايصح ، وقوله (فى الاسلام) اى عند الدخول فيه، فيجوز مثلا ان يشترط الكافر انه اذا اسلم لايكلف بالسفر من بلد الى بلد مثلا ، ولايجوز ان يشترط ان لايصلى مثلا، وقوله (والاحكام) اى العقود والمعاملات ، وقوله (المبايعة) من عطف الخاص على العام. (فتح الباری : ۵/۳۱۲-۳۱۳) حضرت گنگوہیؒ بھی ترجمۃ الباب کے ماتحت شروط کو جائز وناجائز میں امر شارع کا لحاظ کرنے نہ کرنے کے اعتبار سے تقسیم کرتے ہیں۔ (لامع الدراری:۲/۴۴۶) امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں اس کی صراحت بھی کی ہے، باب المكاتب ، وما لايحل من الشروط التى تخالف كتاب الله ، وقال ابن عمر: كل شرط خالف كتاب الله فهو باطل، وان اشترط مائة شرط.(قبل حديث: ۲۷۳۵)

(۳) حضرت عائشہؓ اور حضرت بریرہؓ کے آقاؤں کے درمیان ولاء کی شرط کے متعلق ہونے والی گفتگو کے جواب میں آپ ﷺ کا ارشاد: من اشترط شرطا ليس فى كتاب الله فليس له.(حديث: ۲۵۶۰،۲۷۳۵)

قال ابن حجر: وتوجيه ذلك ان يقال: المراد بكتاب الله – فى الحديث المرفوع – حكمه ، وهو اعم من ان يكون نصا مستنبطا ، وكل ما كان ليس من ذلك ، فهو مخالف لما فى كتاب الله ،والله اعلم .(فتح البارى : ۵/۳۵۳)

شرط کا عرف سے تعلق:-

عرف کے بیان میں گذر چکا کہ امام بخاریؒ نے عرف پر بھی شروط کے جواز کا مدار رکھا ہے : باب ما يجوز من الاشتراط والثنيا فى الاقرار، والشروط التى يتعارفها الناس بينهم ...(قبل حديث: ۲۷۳۶)

امام بخاریؒ کے نزدیک شروط کے جواز کی وضاحت:- امام بخاریؒ کے ترجمہ سے

کچھ شروط کے جواز وعدم جواز کا صراحۃ پتہ نہیں چلتا ہے،لیکن ترجمہ واحادیث الباب کے مجموعہ سے اس کا اظہار ہوتا ہے،شراح حدیث نے بھی اس کی وضاحت کی ہے۔

(۱) باب اذا باع نخلا قد أُبِّرَت (قبل حدیث: ۲۷۱۶) امام بخاریؒ نے جواب شرط کوذکر نہیں کیا، کیونکہ حدیث شریف میں ”الا ان یشترط المبتاع “ کے لفظ نے مسئلہ کو واضح کردیا۔ اس سے امام بخاریؒ نے مشتری کے لئے درخت کے پھل کی شرط کا جواز ذکرکیا۔

(۲) باب اذا اشترط البائع ظهر الدابة الی مکان مسمی جاز (قبل حدیث: ۲۷۱۸) بیع کے بعدمبیع سے انتفاع کا جواز ثابت کرتے ہوئے حضرت جابرؓ کی روایت کو مختلف طرق اورمختلف الفاظ کے ساتھ نقل کیا،بعض میں بطور شرط کےاوربعض میں بطورتبرع کے ذکر ہے،اوربعض میں دونوں کا احتمال معلوم ہوتا ہے،ان روایات کوذکرکرنے کے بعد امام بخاری نے اپنا مسلک واضح کیا۔ الاشتراط اکثر واصح عندی (حدیث: ۲۷۱۸). علامہ خطابی فرماتے ہیں: وقوله استثنیت حملانه ، بیان جواز هذا الشرط فی عقد البیع، وانه لایدخل البیع فی حد الجهالة.(اعلام الحدیث: ۱۳۲۷/۲)

(۳) باب الشروط فی المعاملة (قبل حدیث: ۲۷۱۹) امام بخاری مزارعت ومساقات کے جواز کوثابت کرنے کے لئے انصار ومہاجرین کے درمیان اوراسی طرح خیبر کے یہود کے ساتھ ہونے والے معاملات کونقل کرتے ہیں،انصار کے جملہ ”تکفوننا المؤنة ونشرککم فی الثمرة “ کے متعلق ابن حجرؒ فرماتے ہیں: والشرط المذکور لغوی ، اعتبره الشارع، فصار شرعیا، لان تقدیره : اِن تکفونا نقسم بینکم (فتح الباری: ۳۲۲/۵) قال المهلب عن الحدیث الاول فی الباب : فسألوهم ان یساعدوهم فی العمل ویشرکوهم فی الثمر ، قال : وهذه هی المساقاة بعینها.

(فتح الباری: ۹/۵)

(٤) بـاب الشروط فی المهر عند عقدة النكاح (قبل حديث: ٢٧٢١) اس کے ضمن میں آپ ﷺ نے اپنے داماد حضرت ابو العاص کی تعریف فرمائی ہے، احـق الشـروط ان توفوا بها ما استحللتم به الفروج. (حديث : ٢٧٢١) قال العينى: مطابقته للترجمة تؤخذ من معنىٰ الحديث ، وهو ان احق الشروط بالوفاء مايستحل به الرجل فرج الـمـرأـة، وهو المهر، والترجمة: الشروط فی المهر عند عقد النكاح ، من تعيينه ، وبيان كميته ، وكونه حالا او منجما ، كله او بعضه وغيره ذلك .

(عمدة القاری: ٢٢١/١١)

(٥) باب الشروط فی المزارعة (قبل حديث: ٢٧٢٢) امام بخاریؒ زمین میں محنت کرنے کے مقابلے میں معین اجرت کی شرط کے جواز کو ذکر کرتے ہیں، لیکن اس میں حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت لائے جس میں معین جگہ کی آپ ﷺ نے نفی فرمائی۔ اوپر والے ترجمہ کے ساتھ اس روایت کو ملانے سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ عدم جواز کے قائل ہیں، لیکن یہ مراد نہیں ہے کیونکہ بخاری نے ایک دوسرے ترجمہ سے اس کو واضح کیا ہے ، بـاب المزارعة بالشطر ونحوه ، (قبل حديث: ٢٣٢٨) حضرت رافع کی روایت میں نفس مزارعت کی اجازت کی نفی نہیں ہے بلکہ معین جگہ جو غرر کو مستلزم ہے اس کی نفی مقصود ہے چنانچہ امام بخاریؒ نے اس کی طرف ایک اور باب سے اشارہ کیا ہے: بـــاب مـــا يكره من الشروط فی المزارعة (قبل حديث: ٢٣٣٢).

(٦) باب ما يجوز من شروط المكاتب اذا رضى بالبيع على ان يعتق .

(قبل حديث: ٢٧٢٦)

اس میں حضرت بریرہؓ اور حضرت عائشہؓ کا مکالمہ ذکر کیا ہے اور اس میں آپ ﷺ

کاارشاد:" اشتریھا فاعتقیھا " کے لفظ سے ترجمہ قائم کیا ہے؛خریدنے والا آزادی کی شرط سے خرید سکتا ہے،علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: مطابقته للترجمة تفهم من معنی الحدیث، لان بریرة قالت لعائشة : اشترینی فاعتقینی ، والحال انها کانت مکاتبة فکأنها شرطت علیها ان تعتقها اذا اشترتها. (عمدة القاری: ۲۲۴/۱۱)

(۷) باب الشروط فی الطلاق (قبل حدیث: ۲۷۲۷) قال العیني: ای هذا باب فی بیان حکم الشروط فی تعلیق الطلاق. (عمدة القاری: ۲۲۴/۱۱) ترجمۃ الباب سے یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ امام بخاریؒ طلاق کو شرط پر معلق کرنے کے جواز کے قائل ہیں۔ چنانچہ حدیث شریف کے الفاظ (ولاتشترط المرأة طلاق اختها) میں اگرچہ یہ شرط مکروہ ہے لیکن اس کے واقع ہونے کی وجہ سے ہی تو اس سے منع کیا جارہا ہے، وان کانت مکروهة فهی لازمة لقوله علیه السلام:احق الشروط ان یوفی بها ما استحللتم به الفروج.

(ابن بطال :۱۱۹/۸،فتح الباری : ۳۲۵/۵، عمدة القاری: ۲۲۴/۱۱)

(۸) باب الشروط مع الناس بالقول (قبل حدیث: ۲۷۲۸) اس میں حضرت موسیٰ علیہ السلام وحضرت خضر علیہ السلام کا واقعہ ذکرکیا،جس میں دونوں کے درمیان کسی قسم کی کتابت وشہادت نہیں ہوئی تھی،لیکن عملا دونوں نے اس کو شرط ہی سمجھا، " ان سألتك عن شیئ بعدها فلا تصاحبنی " یہ شرط ہے اور حضرت خضرؑ کا جملہ "هذا فراق بینی وبینك" تخلف شرط پر واقع ہوا،اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بھی اس کا انکار نہیں کیا۔ قال العینی : ولم یقع بینه وبین الخضر فی ذلك لا اشهاد ولا کتابة وانما وقع ذلك شرطا بالقول، والترجمة: الشرط مع الناس بالقول. (عمدة القاری : ۲۲۶/۱۱)

نوٹ:- یادرہے کہ امام بخاریؒ کا یہ استدلال شرائع من قبلنا سے ہے۔

(۹) باب اذا اشترط فی المزارعة : اذا شئتُ اخرجتك. (قبل حدیث: ۲۷۳۰)

دوسری جگہ فرمایا: "باب اذا لم یشترط السنین فی المزارعة. (قبل حدیث:۲۳۲۹) اس کے بعد فرمایا: باب اذا قال رب الارض: اَقِرُّكَ ما اَقَرَّكَ اللہ ، ولم یذکر اجلا معلوما فھما علی تراضیھما (قبل حدیث: ۲۳۳۷) ان تمام ابواب سے "جب چاہے شرط کر کے عقد مزارعت کو ختم کر سکتا ہے"، یہ ثابت کیا ہے۔ قال ابن حجر: وفیہ قولہ: (نقرکم ما شئنا) ھو ظاھر فیما ترجم لہ ، وفیہ دلیل علی جواز دفع النخل مساقاة والارض مزارعة من غیر ذکر سنین معلومة فیکون للمالك ان یخرج العامل متی شاء . (فتح الباری: ۱٤/۵)

(۱۰) باب الشروط فی الجھاد والمصالحة مع اھل الحرب و کتابة الشروط (قبل حدیث: ۲۷۳۱) صلح حدیبیہ کی روایت سے جہاد اور صلح میں شروط اور ان کی کتابت کی شرط کا جواز ثابت کرتے ہیں۔

ان دس مثالوں کے علاوہ قرض کی مدت میں شرط ، وقف کی شرطیں، وقف سے فائدہ اٹھانے کی شرط، عقد نکاح کی شرطیں، اجارہ کو مستقبل کی طرف معلق کرنے کی شرط کا جواز اور مریض پر سورۂ فاتحہ کا دم کر کے اجرت لینے کے جواز کی شرط وغیرہ بھی امام بخاریؒ نے ذکر کی ہے۔

وہ شرطیں جن کو امام بخاریؒ نے ناجائز قرار دیا ہے: (۱) باب الشروط فی البیوع (قبل حدیث:۲۷۱۷) شروط کے سلسلے میں ائمہ مجتہدین کے درمیان اختلاف کی وجہ سے امام بخاریؒ نے باب کو مطلق رکھا: قال العینی : یحتمل جواز الاشتراط فی البیوع ، ویحتمل عدم جوازھا، ولم یوضحہ البخاری لمکان الاختلاف فیہ. (عمدة القاری:

۲۱٤/۱۱، فتح البـاری: ۳۱٤/٥) ایک اور باب میں وضاحت کی ہے، بـاب اذا اشتـرط شروطا فی البیوع لاتحل (قبل حدیث: ۲۱٦۸) .

(۲) باب ما لایجوز من الشروط فی النکاح (قبل حدیث: ۲۷۲۳) دوسری جگہ لکھتے ہیں: بـاب الشـروط التـی لا تحل فی النکاح ، وقال ابن مسعود: لاتشترط المرأة طلاق اختها (قبل حدیث: ۵۱۵۲). قـال ابن حجر : فی هذه الترجمة اشارة الـی تـخصیص الحدیث الماضی (احق ما اوفیتم ... ۵۱۵۱) فی عموم الحث عـلـی الـوفاء بالشرط بما یباح ، لا نهی عنه، لان الشروط الفاسدة لایحل الوفاء بها ، فلایناسب الحث علیها.(فتح الباری: ۲۱۹/۹)

(۳) بـاب الشـروط التی لا تحل فی الحدود (قبل حدیث: ۲۷۲٤) وہ شروط جو حدود اللہ کو ختم کردے وہ جائز نہیں ہے، اس کے ماتحت مزدور کا اس کے مالک کی بیوی سے زنا والا واقعہ نقل کیا ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے بلکہ صلح ہے۔(عـمـدة القـاری: ۲۲۳/۱۱) قال ابن حجر: ویستفاد من الحدیث ان کل شرط وقع فی رفع حد من حدود الله فهو باطل، و کل صلح وقع فیه فهو مردود. (فتح الباری: ۳۲٤/٥)

ان مثالوں کے علاوہ آزاد کرنے والے کے علاوہ سے ولاء کی شرط کا عدم جواز ، مزارعت میں زمین کے مخصوص حصہ کی پیداوار کی شرط لگانا ،نکاح شغار اور توقیت فی النکاح کی شروط کی ممانعت ذکر کی ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے شروط کو بہت اہتمام سے ذکر کیا ہے، خاص کر کے شروط جعلیہ کے قبول اور الزام کے وجوب میں بھی توسع سے کام لیا ہے، جب تک کہ وہ کتاب وسنت کی نصوص کے خلاف نہ ہو، چنانچہ کئی شروط کے اباحت کے قائل ہیں ،اور وہ شرطیں جو آپ ﷺ کے قول وفعل یا اقرار کے مخالف ہو ان کی حرمت کی وضاحت کرتے ہیں ۔عرف کی

شروط اور دیگر وہ شرطیں جو نصوص کے مخالف نہ ہو ان کو اباحت اصلیہ کی بنیاد پر جائز قرار دیتے ہیں۔

الموانع کی اصطلاح امام بخاریؒ نے ذکر نہیں کی، لیکن بعض تراجم میں موانع واحکام کو کثرت سے ذکر کیا ہے اور عدم موانع کے زوال کی بنیاد پر اس کے جواز کا حکم ذکر کرتے ہیں۔

(۱) مثلاً حیض: نماز، روزہ، طواف، جماع اور قرآن کریم کو چھونے سے مانع ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے ان تمام کے لئے ترجمہ قائم کیا ہے: (قبل حدیث: ۲۹۷، قبل حدیث: ۲۹۹، قبل حدیث: ۳۰٤، قبل حدیث: ۳۰۵، قبل حدیث: ۳۲۱).

(۲) باب شهادة القاذف والسارق والزانی (قبل حدیث: ۲٦٤۸) **قذف** شہادت سے مانع ہے اور توبہ سے مانع زائل ہو جاتا ہے۔

(۳) باب من قال: لا رضاع بعد حولین (قبل حدیث: ۵۱۰۲) رضاعت شادی سے مانع ہے، رضاعی رشتہ میں شادی جائز نہیں ہے، کبھی کوئی چیز حکم سے مانع ہوتی ہے تو کوئی گناہ سے مانع ہوتی ہے۔

صحیح :- امام بخاریؒ نے صحیح اور اسکے ہم معنی الفاظ کی اصطلاح بہت کم استعمال کی ہے۔ لفظ صحیح کو ایک جگہ بطور استفہام کے ذکر کیا ہے: باب متی یصح سماع الصغیر؟ (قبل حدث: ۷٦) اور دوسری جگہ دوسرے کے قول کو نقل کرتے ہوئے فرمایا: "وهو تزویج صحیح". (بعد حدیث: ٦۹٦۸)

المجزئ :- اس لفظ کو صحیح کے معنی میں بطور استفہام کے ایک جگہ نقل کیا ہے البتہ صحابۂ کرام، تابعین اور دیگر فقہاء کی عبارت نقل کرتے ہوئے بہت سی جگہ لفظ "یجزئ" کا استعمال کیا ہے۔ امام بخاریؒ نے ایک جگہ استعمال کیا: باب المعتمر اذا طاف طواف

العمرة، ثم خرج هل يجزئه من طواف الوداع. (قبل حديث: ۱۷۸۸)

التمام : – امام بخاریؒ نے لفظ تمام کو صرف ایک مرتبہ استعمال کیا ہے: باب اذا قام الرجل عن یسار الامام وحوّله الامام خلفه الی یمینه، تمّت صلاته. (قبل حدیث: ۷۲٦)

عدم الفساد : – یہ لفظ (لم تفسد) عبادات میں کئی جگہ صحیح کا مفہوم ادا کرنے کیلئے استعمال کیا ہے، معاملات میں "لم تفسد" کا لفظ استعمال نہیں کیا ہے۔ عبادات میں (۱) باب الوضوء، باب ٦٩، قبل حدیث: ۲٤۰ (۲) کتاب الاذان، باب ٥۸، قبل حدیث: ٦٩۸ (۳) کتاب الصلاة، باب ۱۳، بعد حدیث: ۱۲۱٤ میں لفظ لم تفسد کا استعمال کیا ہے، امام بخاریؒ نے ان تمام تراجم میں یہ بیان کیا ہے کہ مذکورہ افعال صحت صلوٰۃ میں اثر انداز نہیں ہو رہے ہیں، ان سے فساد صلوٰۃ کا حکم نہیں ہوگا۔

الباطل والفاسد : – امام بخاریؒ نے باطل کی اصطلاح چند مواقع پر استعمال کی ہے: (۱) باب النجش میں وهو خداع باطل لایحل کا لفظ ہے۔ (قبل حدیث: ۲۱٤۲) (۲) باب کل لهو باطل. (قبل حدیث: ٦۳۰۱)

پہلے ترجمہ میں ''باطل'' کا لفظ نقض عہد اور حرمت کے ساتھ عدم اجازت کے معنیٰ میں ہے، اور دوسرے ترجمہ میں تحریم کے معنیٰ میں ہے۔ لفظ باطل بخاری کی صحیح احادیث میں کئی مقامات پر آیا ہے۔ (حدیث: ۱۸۴۸، ۶۸۹۳، ۲۵۶۰) اسی طرح امام بخاری نے دوسرے حضرات کے کلام میں بھی باطل کا لفظ متعدد مقامات پر استعمال کیا ہے، جیسے کہ کتاب الحیل اور کتاب الاکراہ میں کئی مقامات پر آتا ہے۔

مردود : – امام بخاریؒ نے مردود کی اصطلاح باطل کے معنیٰ میں کئی مقامات پر استعمال کی ہے، (کتاب البیوع، باب ۷۱، قبل حدیث: ۲۱٦۲) (۱) باب النهی عن تلقی

الـركبان وان بيعه مردود کالفظ ہے،علامہ ابن حجرؒبیع کے باطل ومردودہونے کی نفی کرتے ہیں: لـكـن مـحل ذلك عند المحققين فيما يرجع الى ذات المنهى عنه، لا ما اذا كان يرجع الى امر خارج عنه ، فيصح البيع ويثبت الخيار بشرطه الآتى ذكره... والـقـول بـبـطـلان البيع ؛ صار اليه بعض المالكية وبعض الحنابلة ، ويمكن ان يـحـمـل قـول البـخارى ان البيع مردود؛ على ما اذا اختار البائع رده، فلا يخالف الراجح. (فتح الباری:٤/٣٧٤)

(٢) بـاب اذا بـاع الـوكيل شيئا فاسدًا فبيعه مردود. كتاب الوكالة ، قبل حديث: ٢٣١٢، اسی طرح كتـاب الـصلح، قبل حديث:٢٦٩٥، كتاب النكاح ، قبل حديث: ٥١٣٨، كتاب الاعتصام قبل حديث: ٧٣٥١.

فاسد :– امام بخاریؒ نے فاسد کی اصطلاح کئی تراجم میں استعمال کی ہے۔ کتاب الصلاة قبل حديث : ٣٧٤، كتاب الطلاق قبل حديث: ٥٣٤٦.

الـعـزيـمة والرخصة :– جن احکامات میں رخصت کا ذکر ہے وہاں عزیمت کا ثبوت ہوجاتا ہے، امام بخاریؒ نے عزیمت کی اصطلاح استعمال نہیں کی ہے، البتہ بعض احادیث میں یہ لفظ آیا ہے جیسے حدیث:۹۰۱ میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ان الـجـمـعة عزمة اورحدیث:٦٦٨ میں ابن عباسؓ کا قول انها عزمة آیا ہے۔

امام بخاریؒ نے رخصت کی اصطلاح کئی ابواب میں استعمال کی ہے۔(١) بـاب الرخصة فى المطر والعلة أن يصلى فى رحله (كتاب الاذان قبل حديث: ٦٦٦) (٢) باب الرخصة ان لم يحضر الجمعة فى المطر (كتاب الجمعة قبل حديث: ٩٠١)،اس کے علاوہ ان ابواب میں بھی ہے: كتـاب الـجـنـائـز ،بـاب ٣٢ قبل حديث: ١٢٨٤، كتاب الـمرضى ، باب ١٦، قبل حديث: ٥٦٦٥، ولعل البخارى قد اراد بهذه الترجمة

ان یرد علی من یدعی ان شکوی المریض تتنافی مع التسلیم والرضا بقضاء الله.(فتح الباری: ۱۲٤/۱۰)(۳) کتاب اللباس، باب ۲۹، قبل حدیث: ۵۸۳۹.

امام بخاریؒ نے رخصت والے کئی اعذار اپنے تراجم میں ذکر کئے ہیں، لیکن ان کے رخصت ہونے کی وہاں صراحت نہیں کی ہے۔(۱) باب اذا خاف الجنب علی نفسه المرض اوالموت او خاف العطش تیمم.(قبل حدیث: ۳٤۵) (۲) باب صلاة القاعد. (کتاب تقصیر الصلاة ،باب ۱۷،قبل حدیث: ۱۱۱۳) (۳) باب صلاة القاعد بالایماء. (کتاب تقصیر الصلاة ،قبل حدیث: ۱۱۱٦) باب اذا لم یُطِقْ قاعدا صلی علی جنب. (قبل حدیث: ۱۱۱۷) ان ابواب میں امام بخاریؒ نے مریض کے لئے کھڑے ہونے کی دشواری کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھنے کی رخصت کا ذکر کیا ہے، رخصت کا سبب عذر ہے تو عذر کے زائل ہونے کی شکل میں عزیمت کا حکم لوٹ آئے گا، چنانچہ فرماتے ہیں: باب اذا صلی قاعدا ،ثم صح او وجد خِفّة ، تمّمَ ما بقی. (کتاب تقصیر الصلاة قبل حدیث: ۱۱۱۸)

قال ابن المنیر : فبین بهذا الحدیث ان النبیﷺ کان یحافظ علی القیام فی النافلة ما امکنه ، ولما اسنّ تعذر علیه استیعابها بالقیام ،فبعّضها، فکذلك الفریضة، اذا زال المانع لم یستأنفها بطریق الاولی .(المتواری: ۱۲۱)

(٤) باب اذا اضطر الرجل الی النظر فی شعور اهل الذمة والمؤمنات اذا عصین الله وتجریدهن. (قبل حد: ۳۰۸۱) امام نے بیان کیا کہ یہاں رخصت ضرورت کے پیش نظر ہے۔

رخصت کا سبب بننے والے اعذار میں سے اکراہ بھی ہے، کبھی گناہ نہ ہونے کے اعتبار سے یا تکلیف اٹھ جانے کے اعتبار سے۔امام بخاریؒ نے اکراہ کے احکام میں اس کا خاص اہتمام کیا ہے۔

امام بخاری نے بعض تراجم میں رخصت کی وجہ عذر کو قرار دیتے ہوئے اس کو علت نام دیا ہے۔

(١) باب ادخال البعير فی المسجد للعلة (کتاب الصلاة قبل حديث: ٤٦٤)
علت سے مراد یہاں حاجت یا عذر ہے اور بعض نصوص میں بیماری مراد ہے، اور بعض میں لوگ دیکھیں اور دریافت کریں، اس کو بھی علت سے تعبیر کیا ہے۔ (فتح الباری: ١/ ۵۵۷)

(٢) باب هل يخرج من المسجد لعلة (كتاب الاذان قبل حديث: ٦٣٩) علت سے مراد وہ ضرورت ہے جو اذان یا اقامت کے بعد مسجد سے نکلنے کے لئے پیش آئی ہو۔ (فتح الباری: ٢/ ١٢١)

(٣) باب من قام الى جنب الامام لعلة (كتاب الاذان قبل حديث: ٦٨٣) علت کا معنی وہ سبب ہے جو اس کا تقاضہ کرتا ہے۔

(٤) كتاب الجنائز. (قبل حديث: ١٣٥٠) (٥) كتاب الاذان. (قبل حديث: ٦٦٦)

امام بخاریؒ نے وہ مسائل بھی ذکر کئے ہیں جن میں صحابۂ کرام نے کوئی رخصت چاہی ہو اور آپ ﷺ نے اجازت دی ہو۔

(۱) حضرت عباسؓ نے منیٰ کی راتوں میں مکہ مکرمہ قیام کی اجازت چاہی تھی تا کہ حاجیوں کو اچھی طرح پانی پلا سکے۔ فاذن له (حديث: ١٧٤٥) ایک روایت ١٧٤٣ میں رخص النبی ﷺ کے الفاظ بھی ہیں۔

(٢) رخّص للحائض ان تنفر اذا افاضت. (حديث: ١٧٦٠)

(٣) رخص فی بيع العرايا. (حديث: ٢١٩٠، ٢١٩١)

(٤) وقد رخص لنا عند الطهر اذا اغتسلت احدانا من محيضها فی نُبذة

من کُسُت اظفار. (کتاب الطلاق :حدیث: ۵۳٤۱،۳۱۳)

(٥) ورخص فی لحوم الخیل (کتاب الذبائح والصید . حدیث: ۵۵۲۰) یہ مسئلہ اختلافی ہے۔

(٦) رخص النبیﷺ الرقیة من کل ذی حُمة. (کتاب الطب ، حدیث: ۵۷٤۱)

قال ابن حجر: قوله (رخص) فیه اشارة الی ان النهی عن الرقی کان متقدما.

(فتح الباری: ۲۰٦/۱۰)

اکراہ:- امام بخاریؒ نے عوارض اہلیت میں سے اکراہ کو اہتمام کے ساتھ "کتاب الاکراہ" کے عنوان سے ذکر کیا ہے، اور بہت سارے احکام کفر، نکاح، طلاق، بیوع، عتق، حدود اور ایمان وغیرہ میں اس کے اثرات کو ذکر کیا ہے۔

اکراہ کے حکم کو مطلق ذکر کرتے ہوئے بہت ساری آیات بطور دلیل پیش کی ہے۔ (کتاب الاکراہ قبل حدیث: ٦۹٤۰) اس ترجمہ کے بعد امام بخاریؒ نے وہ روایت بیان کی جس میں آپﷺ نے کمزور مسلمانوں کے لئے (جو کفار کے نرغہ میں تھے) دعاء مانگی. (حدیث: ٦۹٤۰) اس باب میں امام بخاری نے بیان کیا کہ اکراہ احکام میں مؤثر ہے اس سے مکرَہ کے لئے رخصت ثابت ہوتی ہے اور گناہ کی حرمت ساقط ہوجاتی ہے، اس سلسلے میں چند دلائل بھی پیش کئے ہیں۔

(۱) جو شخص اپنے اختیار وارادہ سے مرتد ہوجائے اس کی سخت وعید فرمائی ہے، اور اس سے مکرَہ کا استثناء کیا جو تقاضہ کرتا ہے کہ مکرَہ اس وعید میں شامل نہیں ہے۔

(فتح الباری: ۳۱۲/۱۲)

(۲) آیت کریمہ الا ان تتقوا منهم تُقٰة (آل عمران: ۲۸) قال ابن حجر: ومعنیٰ الآیه: لایتخذ المؤمن الکافر ولیا فی الباطن ولا فی الظاهر، الا للتقویة

فی الظاھر ، فیجوز ان یوالیه اذا خافه ، ویعادیه باطنا. (فتح الباری : ۳۱۳/۱۲)

اس آیت میں اللہ پاک نے تقیہ (دوسرے کے سامنے دل کی بات ظاہر کرنے سے بچنا) کو مباح قرار دیا، لہذا جس شخص کو کفار کی دوستی پر مجبور کیا جاوے تو اس کے لئے اس کو ظاہراً کرنا جائز ہوگا، امام بخاریؒ نے حسن بصریؒ کے قول سے اس کو قیامت تک کے لئے عام کیا ہے۔ (اس سے شیعوں والا تقیہ مراد نہیں ہے)

(۳) اللہ پاک نے کمزور لوگوں کو محرمات کے ارتکاب، کفر کے اظہار اور ترک ہجرت میں معذور قرار دیا، اسی طرح مکرہ کو بھی ضعیف ہونے کی وجہ سے ان افعال میں معذور سمجھا جاوے، ”لانه لا یقدر علی الانتفاع من الترك کما لایقدر المکره علی الانتفاع من الفعل ، فھو فی حکم المکره. (فتح الباری : ۳۱٤/۱۲) آپ ﷺ نے مُستضعفین کے لئے دعاء فرمائی: اللّٰھم انج المستضعفین من المؤمنین ان کے اظہار کفر اور دیگر محرمات کے ارتکاب کے باوجود ان کو مؤمنین سے تعبیر فرمایا۔

(مناسبات تراجم البخاری: ص۱۲۴، فتح الباری: ۱۲/ ۳۱۵)

(۴) امام بخاریؒ نے بعض صحابۂ کرام اور تابعین کے فتوی سے استدلال کیا کہ طلاق مکرہ واقع نہیں ہوگی۔

(۵) حدیث : انما الاعمال بالنية سے استدلال کیا کہ مکرہ کی کوئی نیت ہی نہیں ہے، بلکہ جس کی طرف مجبور کیا جا رہا ہے وہ اس کی نیت ہی نہیں ہے۔ قال ابن حجر : وکأن البخاری اشار بایراده (الحدیث) ھنا الی الرد علی من فرق فی الاکراہ بین القول والفعل، لان العمل فعل. (فتح الباری: ۳۱٤/۱۲)

امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں کتاب الاکراہ میں ہی اکراہ کے مسائل کے ذکر پر اکتفاء نہیں کیا ہے بلکہ دیگر ابواب وکتاب میں بھی اس کو ذکر کیا ہے۔

(ا) اکراہ علی الکفر: امام بخاری نے مکرہ کے لئے کلمۂ کفر کا اظہار رخصت کی قبیل سے مانا ہے، اور عزیمت یہی ہے کہ ضرب وقتل برداشت کر لے۔ چنانچہ فرماتے ہیں : باب من اختار الضرب والهوان على الكفر (قبل حديث: ٦٩٤١) اور اس میں احادیث ذکر کیں۔ (حدیث: ۶۹۴۱، ۶۹۴۲، ۶۹۴۳) جو عزیمت اختیار کرنے کی ترغیب دیتی ہیں۔

(۲) اکراہ فی البیع والھبۃ: - امام بخاریؒ نے مکرہ کی بیع منعقد ہونے کے بارے میں عنوان قائم کیا: باب فی بیع المکرہ ونحوہ فی الحق وغیرہ. (قبل حديث: ٦٩٤٤) اور مضطر کی حدیث سے استدلال کر کے مکرہ کو مضطر کے برابر قرار دیا۔ یہود کے مدرسہ یا بڑے عالم کے گھر آپ ﷺ کے فرمان "فمن وجد منکم بمالہ شیئا فلیبعہ" سے استدلال کیا ہے، شراح بخاری نے ذکر کیا کہ امام نے اس باب سے مکرہ کی بیع کے منعقد ہونے کو بیان کیا ہے، شیخ زکریاؒ فرماتے ہیں: والتحقیق ان بیع المکرہ باطل عند الجمھور، و اما عند الحنفیۃ ففاسد موقوف علی اجازۃ البائع. (الابواب والتراجم: ٢٥٩/٦) امام بخاریؒ کے اس ترجمہ سے صراحۃً مکرہ کی بیع کا جواز معلوم نہیں ہوتا ہے، ترجمۃ الباب کا معنی: باب فی بیان بیع المکرہ کیا جا سکتا ہے، (عمدۃ القاری: ۳۸۶/۱۹) اس شکل میں ترجمہ بغیر کسی حکم کے مطلق سمجھا جائے گا۔

حدیث شریف کی دلالت یہ ہے کہ جو اکراہ حق کی بنیاد پر ہوگا وہ نافذ ہوگا، جیسے یہود کو اکراہ یا اضطراراً بیع کرنا پڑی، یا حاکم قرض دار کو اس کے قرض کی ادائیگی کے لئے مجبور کرے، ان تمام دلائل کے مجموعے سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ بخاری نے اکراہ بحق کے جواز کو ذکر کیا ہے، اسی طرح بعد والے ترجمہ: باب اذا اکرہ حتی وھب عبدا او باعہ لم یجز، وبہ قال بعض الناس. (قبل حديث: ٦٩٤٧) کو ملا کر دیکھیں تو یہ بات راجح معلوم ہوتی ہے کہ بخاری (شرعی رغبت کے باوجود) غلام کی بیع اور ہبہ کے عدم جواز کی صراحت

کررہے ہیں تو اس کے علاوہ کا عدم جواز بدرجہ اولی ثابت ہوگا۔

امام بخاریؒ جمہور فقہاء کی طرح مکرَہ کے اپنے غلام کی بیع یا ہبہ کے باطل ہونے کے قائل ہیں، غلام مکرہ کی ملک میں ہی رہے گا، لیکن بعض لوگوں نے یہ کہا کہ اگر مشتری اس میں نذر کی نیت کرے تو اس کا تصرف معتبر و جائز ہے، اسی طرح اس کو مدبر بنانا بھی جائز ہوگا، ابن حجرؒ نے بعض الناس کا مصداق حنفیہ کو قرار دیا ہے، لیکن علامہ عینیؒ نے صراحۃً اس کی نفی کی ہے، اوراحناف کے مسلک کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر کسی کو اپنا مال بیچنے یا کسی کو ہبہ کرنے یا مثلاً کسی کے لئے ایک ہزار کا اقرار کرنے پر مجبور کیا اور اس نے مجبورًا بیچا یا ہبہ یا اقرار کیا، پھر اکراہ زائل ہوگیا تو اس کو اختیار ہے، چاہے ان معاملات کو باقی رکھے، چاہے فسخ کردے۔

پھر اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھا: لما فقد التراضی صار کالشروط المفسدة، لایلزم بها التصرف وتلزم القیمة ان تصرف، وان اجازها الطرف الآخر جاز لوجود التراضی، ولان الفساد هنا لحق العبد لا لحق الشرع، فاذا اجازه العبد جاز (عمدة القاری: ۳۸۶/۱۹) كذا بین الغنیمی ان الحنفیة لایقولون بهذا القول الذی نسبه البخاری هنا الی بعض الناس.

(کشف الالتباس عما اورده الامام البخاری علی بعض الناس: ص/۸۳)

الاکراه فی النکاح: - امام بخاریؒ نے مکرَہ کے نکاح کے بطلان پر باب قائم کیا اور آیت کریمہ نیز دو روایتوں سے استدلال کیا: باب لایجوز نکاح المکره (ولا تکرهوا فتیتکم علی البغاء. [النور: ۳۳] حضرت خنساء کی روایت: ان اباها زوجها و هی ثیب فکرهت ذلك، فاتت النبی ﷺ فرد نکاحها (حدیث: ۶۹۴۵) سے بھی مکرہ کے نکاح کے عدم جواز کو ثابت کیا۔ قال العینی: مطابقته للترجمة ظاهر. (عمدة القاری:

۳۸۸/۱۹) اگرچہ علامہ کشمیریؒ نے اس حدیث سے امام بخاری کے استدلال کو ناقص مانا ہے:
وحینئذ حدیث خنساء فی غیر محله، فان اباها کان زوّجها بعبارته، ولم یکن اکرهها علی الایجاب والقبول، ولیست ولایة الاجبار من باب الاکراه فی شیئ، فان معناها نفاذ القول علیها، بدون رضاها، ولیس معناها ان یضربها الاب او الولی، فیجبرها ان تنکح نفسها کما زعم. (فیض الباری: ۴/۴۷۶–۴۷۷)
لیکن بخاری کے اس طرح کے ادنی ملابست والے استدلالات کی کمی نہیں ہے، کچھ حضرات نے اجبار واکراہ کو اس اعتبار سے ہم معنیٰ قرار دیا کہ دونوں میں اختیار ورضاء کا فقدان ہوتا ہے، اور یہی امام بخاریؒ کا مقصود ہے، گویا امام بخاریؒ مفاہیم اور نتائج مراد لے رہے ہیں، جیسے کہ اس باب کی دوسری روایت : البکر تستأمر سے تو استدلال اور بھی زیادہ بعید ہے، مگر آیت وحدیث دونوں کے مجموعے کو ملا کر گویا یہ ثابت ہو رہا ہے کہ نکاحِ مکرہ زنا کے حکم میں ہے، اور زنا پر اکراہ باطل ہے، اسی طرح یہ بھی مدلولا باطل ہے، اس کی دلیل کتاب النکاح کے ترجمۃ الباب کی صراحتیں ہیں (۱) باب اذا زوج الاب ابنته وهی کارهة فنکاحه مردود (قبل حدیث: ۵۱۳۸) (۲) باب لاینکح الاب وغیره البکر والثیب الا برضاها. (قبل حدیث: ۵۱۳۶و ۵۱۳۷) (۳) باب من الاکراه (کَرُهًا) [النساء:۱۹] وکُرُها [الاحقاف:۱۵] واحد، کتاب الاکراه. (قبل حدیث: ۶۹۴۸)

اکراہ علی الطلاق :- امام بخاریؒ نے طلاق مکرہ کے عدم وقوع پر استدلال کے لئے باب قائم کیا: باب الطلاق فی الاغلاق والکره (قبل حدیث: ۵۲۶۹) اور اس میں مکرہ، سکران، مجنون، غلطی کرنے والا اور بھولنے والے کی طلاق کے عدم وقوع کے جزئیات ذکر کئے ہیں، اس سلسلے میں کوئی نص خاص ذکر نہیں کی، بلکہ بعض نصوص عامہ اور اقوال صحابۂ کرام وتابعین کو ذکر کیا ہے، قال ابن حجر: اشتملت هذه الترجمة علی

احکام یجمعها ان الحکم انما یتوجه علی العاقل المختار العامد الذاکر، وشمل ذلك الاستدلال بالحدیث.(الاعمال بالنیة) لان غیر العاقل المختار لا نیة له فیما یقول او یفعل ، وکذلك الغالط والناسی والذی یکره علی الشیئ .

(فتح الباری : ۳۸۹/۹)

اکراہ فی الظھار: - امام بخاریؒ نے واضح کیا ہے کہ اکراہ کی بنیاد پر کسی نے ظہار کے الفاظ کا تلفظ کیا تو وہ ظہار کے حکم میں نہیں ہے:باب اذا قال لامرأته وهو مکره : هذه اختی ، فلا شیئ علیه ، قال النبیﷺ (قال ابراهیم لسارة : هذه اختی) وذلك فی ذات الله عزوجل (کتاب الطلاق قبل حدیث: ۵۲۶۹) ترجمۃ الباب کی روایت دوسری جگہ (حدیث:۳۳۵۸) سنداً مذکور ہے، اس ترجمہ کے ماتحت اورکوئی روایت ذکرنہیں کی ہے، یہ استدلال بھی من وجہ بعید ہے،اصل تواپنی بیوی کو یا اختی کہنے کی ممانعت کی ہے،تاکہ ظہار کی مشابہت نہ ہوجائے،جیسے کہ آپﷺ نے ایک صحابی کوسنا کہ وہ اپنی بیوی کو یا اخیة کہہ رہے ہیں تو آپ نے ان کوڈانٹا۔(فتح الباری:۳۸۷/۹)

امام بخاریؒ نے اکراہ علی الزنا کا اثر سزا کے ساقط ہونے میں مؤثر ہوتا ہے اس کو ذکرکرنے کے لئے بھی باب قائم کیا ہے: باب اذا استکرهت المرأة علی الزنا؛ فلا حد علیها . (قبل حدیث: ۶۹۴۹) اوردوروایات (حدیث:۶۹۴۹،۶۹۵۰)بھی ساتھ میں ذکرکی ہیں۔اسی طرح اکراہ فی الیمین کےسلسلے میں بھی ترجمہ قائم کیا ہے۔(کتاب الاکراه قبل حدیث: ۶۹۵۱) اوردوروایتیں(۶۹۵۱-۶۹۵۲)بھی ذکرکی ہیں۔

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں:ان مراد البخاری من الترجمة انه ان اکره المسلم علی شرب الخمر او اکل المیتة او بیع عبده، او الاقرار بدین لیس علیه، او الهبة او حل عقدة ، وهدّد فی ای من ذلك بقتل احد اقاربه، او قتل أيّ مسلم، فان

ذلك يكون اكراها، على رأى البخارى. (فيض البارى: ٤/٤٧٧)

پھر حنفی مسلک ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: قلنا: انه ليس باكراه ، ولكنه باب آخر، فان حفظ دم امرئ مسلم واجب فى كل اوان. (فيض البارى: ٤/٤٧٧)

حاصل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اکراہ کو رفع اثم میں مؤثر سبب قرار دیا ہے، مکرہ کے اوپر اکراہ کی وجہ سے کوئی چیز لازم نہیں ہوگی، بلکہ اس کا تصرف رد کردیا جائے گا، اور اکراہ کے زوال کے بعد اس کو باطل قرار دیا جائے گا۔ جیسے:

نسیان:- امام بخاریؒ نے بہت سارے احکام میں نسیان کے اثر انداز ہونے (اصلی حکم کے مرتفع ہونے اور گناہ کے ختم ہونے) کو ذکر کیا ہے۔

(۱) نماز: — باب من نسى صلاة فليصل اذا ذكرها ، ولا يعيد الا تلك الصلاة. (قبل حديث: ٥٩٧)

بھول کی وجہ سے نماز فوت ہوجائے تو اس کی قضاء کے وجوب پر حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے: من نسى صلاة فليصل اذا ذكرها ،لا كفارة لها الا ذلك(واقم الصلاة لذكرى) [طه:١٤] قال موسى: قال همام: سمعته يقول بعد: واقم الصلاة للذّكرى (حديث:٥٩٧). للذّكرى قراءت سبعہ میں سے نہیں ہے۔

(۲) نماز میں سجدہ بھول جانے پر دوبارہ اس کی تلافی کرنے کے سلسلے میں حسن بصریؒ کے قول سے استدلال کرتے ہیں، مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت مکمل ہے: عن الحسن فى رجل نسى سجدة من صلاته فلم يذكرها حتى كان فى آخر ركعة من صلاته ، قال: يسجد فيها ثلاث سجدات ، فان ذكرها قبل السلام ،قال : يسجد سجدة واحدة ما لم يتكلم فان تكلم استأنف الصلاة. (حديث: ٤٣٩٨)

حج میں بھول جانا:- نسیان کا اثر دو ترجمہ میں چار مسائل کے ضمن میں ذکر کیا: (۱)

رمی جمار کا غروب سے پہلے تک بھول جانا۔(۲) ذبح کو بھول جانا۔(۳) یا اس کو حلق کے بعد تک مؤخر کرنا۔(۴) محرم کا بھول سے احرام اور خوشبو استعمال کرنا۔(کتاب الحج قبل حدیث: ۱۷۳٤، حدیث: ۱۷۳٥، ۱۷۳٦، ۱۷۳۷) ان روایات کو ذکر کرنے کے بعد کوئی حکم واضح نہیں کیا لیکن یہ معلوم ہوتا ہے کہ رفع حرج نسیان یا جہالت کی وجہ سے ہوا ہے۔

قال ابن حجر : ولم يبين الحكم فى الترجمة اشارة منه الى ان الحكم برفع الحرج مقيد بالجاهل او الناسى ، فيحتمل اختصاصهما بذلك ، او الى ان نفى الحرج لايستلزم رفع وجوب القضاء او الكفارة...وكانه اشار بلفظ النسيان والجهل الى ما ورد فى بعض طرق الحديث. (فتح البارى :۳/٥٦۹)

روزہ میں بھول:- باب الصائم اذا أكل اوشرب ناسيا(قبل حديث: ۱۹۳۳) اکل وشرب کے سلسلے میں صریح روایت (۱۹۳۳) موجود ہے، البتہ جماع کے سلسلے میں دو بڑے تابعین کا قول نقل کیا ہے: وقال الحسن ومجاهد: ان جامع ناسيا فلا شيئ عليه ، قال ابن حجر : لكن العلماء الذين فرقوا بين الجماع وبين الأكل والشرب ، قالوا: هو قياس مع الفارق، الا ان يبين القائس ان الوصف الفارق ملغى.

(فتح البارى : ٤/١٥٦)

بھول سے طلاق:- امام بخاریؒ کا نسیان میں بھی اکراہ کی طرح عدم وقوع کا ہی رجحان ہے ،اور اس کے لئے کتاب النکاح قبل حدیث :۵۲۶۹ میں ترجمۃ الباب قائم کیا ہے، اور دلائل بھی وہی ہیں جو ہم نے اکراہ کے بیان میں ذکر کئے ہیں، اسی طرح وسوسہ والی روایت سے بھی استدلال کیا ہے، اس کی دلیل امام بخاریؒ کا ایک واقعہ نقل کرنا ہے: قال: كنت عند اسحق بن راهويه فسئل عمن طلق ناسيا، فسكت طويلا مفكرا ، فقلت انا: قال النبى ﷺ : ان الله تجاوز عن امتى ما حدثت به نفسها ،مالم تعمل به او تكلم. (٥٢٦٩، ٢٥٢٨) وانما يراد مباشرة هؤلاء الثلاث: العمل والقلب، او

الکلام والقلب، وھذا لم یعتقد بقلبه ، فقال لی اسحاق : قویتنی قواك الله ،وافتی به . (ھدی الساری : ٤٨٣)

بھول سے آزاد کرنا:

باب الخطأ والنسیان فی العتاقة والطلاق ونحوه: ولانیة للناسی والمخطئ (قبل حدیث: ٢٥٢٨) طلاق کی ہی طرح کے دلائل سے امام بخاریؒ عتق کا بھی اعتبار نہیں کرتے ہیں۔ قال ابن حجر :اشار البخاري الی رد ما روی عن مالك ؛ انه یقع الطلاق والعتاق عامدا کان او مخطئا، ذاکرا کان او ناسیا. (فتح الباری: ج/ ٥، ص / ١٦٠)

ذبح اور شکار میں بھول سے بسملہ نہ پڑھنا:

باب التسمیة علی الذبیحة : ومن ترك متعمدا ، وقال ابن عباس : من نسی فلا بأس ، وقال الله تعالی : ولا تأکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه وانه لفسق. [الانعام: ١٢١] والناسی لا یسمّٰی فاسقا. (قبل حدیث: ٥٤٩٨) امام بخاریؒ نے آیت کریمہ کے مفہوم سے مراد لیا کہ فسق کے طریقہ سے ذبح نہ کرنے والے کا ذبیحہ صحیح ہوتا ہے،اور ناسی فاسق نہیں ہے لہذا اس کا ذبیحہ صحیح ہے۔لیکن آیت کریمہ ذکر کر کے یہ بھی واضح کر دیا کہ اصل وجوب ذبیحہ پر تسمیہ پڑھنا ہی ہے۔

بھول سے قسم کھانا:- باب اذا حنث ناسیا فی الایمان (قبل حدیث: ٦٦٦٤) اس باب میں گیارہ روایتیں ذکر کی ہیں لیکن بھول سے قسم کھانے پر دلالت کرنے والی کوئی خاص نص ذکر نہیں کی ہے،امام بخاریؒ کا استدلال آیات سے ہے۔(١) ولیس علیکم جناح فیما اخطأتم به [الاحزاب:٣٣] لاتؤاخذنی بما نسیت.[الکھف: ٧٣]

اس مسئلہ میں بھی امام بخاریؒ کا رجحان بھول کی قسم کو لغو قرار دینے کا ہے اور کفارہ

کے وجوب کے قائل نہیں ہے۔ اور بھی دیگر مسائل امام بخاریؒ نے ذکر کئے ہیں۔حدیث: ٦٦٧٠، ٦٦٧١، ٦٦٧٢، ٦٦٧٨، ٦٦٧٣، ٦٦٦٧-جن میں سے کچھ میں نسیان اور خطا کو عذر سمجھا ہے،اور کچھ میں نہیں سمجھا ہے۔

البتہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ کسی واجب کونسیانا ترک کرنے کی وجہ سے قضاء واجب قرار دیتے ہیں، یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ نسیان کے سلسلے میں کچھ نصوص میں صراحۃ بھی حکم مذکور ہے ،تو وہاں نص کے مطابق امام نے عمل کیا ہے، اور کچھ مواقع میں عام دلائل خاص کر کے مکلّف کے قصدونیت اور مقاصد شریعت کا لحاظ کر کے حکم لگایا ہے۔

دلالات شرعیہ

تمام اہل اصول اپنے مسالک اور مناہج کے اختلاف کے باوجود اس بات پر متفق ہیں کہ قرآن وحدیث کا مقام ومرتبہ سب سے اونچا ہے ،سارے اصول انہی دونوں سے ماخوذ ہیں اور انہی دونوں پر استنباط کا دارومدار ہے۔یہی وجہ ہے کہ سارے اہل اصول ان دونوں کا مطالعہ پوری گہرائی، استیعاب اور دقت نظر کے ساتھ کرتے ہیں، چنانچہ وہ ان نصوص کا ان کے الفاظ،صیغہ ہائے امر ونہی،عموم وخصوص اور مطلق ومقید کے اعتبار سے جائزہ لیتے ہیں۔ان سب پہلوؤں کے اہتمام سے ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ نصوص کے معانی ومفاہیم اور مدعا کی پوری وضاحت اور تعیین ہوجائے۔

دراصل اس وضاحت کی ضرورت بھی تھی ،کیوں کہ الفاظ وضع ہی کیے جاتے ہیں معانی ومفاہیم کے اظہار کے لئے ، نیز اس لئے کہ لوگ مستعمل الفاظ کے ذریعہ دوسروں کے مافی الضمیر کو جان سکیں ۔یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ الفاظ کی تشکیل کو پورے طور پر اس طرح منضبط کرلیا گیا ہو کہ ان کے مدعا کے اظہار میں کسی طرح کی کمی وزیادتی نہ ہوسکے،لہذا اگرلوگوں سے ان کے الفاظ کی ایسی وضاحت قبول کرلی جائے جس کی لغت متحمل نہ ہوتو اس

سے لغت کا ابطال لازم آئے گا اور متعلقہ الفاظ کے وضع کیے جانے کا بھی کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔ (الاحکام للآمدی: ٤/ ٨١)

مطلوبہ وضاحت کا تقاضہ ہے کہ نصوص کے معانی و مدلولات اور نصوص سے وابستہ الفاظ و اصطلاحات کی پوری تحدید کر دی جائے، تاکہ سمجھنا آسان ہو اور الفاظ و اصطلاحات میں اس طرح اختلاط نہ ہونے لگے کہ ایک کو دوسرے کا نام دیا جانے لگے۔ پھر اس کے نتیجہ میں حقائق کا ابطال کیا جانے لگے، اس لئے کہ ہر طرح کا اشکال، اختلاط اور التباس دراصل اسماء کے خلط ملط ہونے کا نتیجہ ہوا کرتا ہے، اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بسا اوقات ایک لفظ کے کئی معانی ہوتے ہیں اور خبر دینے والا اس لفظ کو استعمال کر کے ایک معنی مراد لیتا ہے جبکہ سننے والا اس سے دوسرا مفہوم اخذ کر لیتا ہے، اس کی وجہ سے پریشانی و دشواری لازم آتی ہے۔
(الاحکام لابن حزم: ٨/ ١٠١)

جب مطلوبہ امور میں الفاظ کے معانی کی وضاحت و تعیین عام لغت کے اعتبار سے ہوگی تو پھر مخاطب کے سمجھنے اور استعمال کرنے میں کسی طرح کا ابہام، التباس اور خلط ملط نہیں ہوگا، اس لئے کہ لغت کے استعمال کا یہ نقص اس کے معانی کے فہم، اجتماعی تعلقات اور اس سے متعلق جو حقوق والتزامات ہیں، ان میں انتشار پیدا کرتا ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ جب عام لغت کے معانی و مفاہیم کی تعیین و توضیح میں اس قدر اہتمام کی ضرورت پڑتی ہے تو نصوص شرعیہ کی تحدید و توضیح اس سے کہیں زیادہ اہتمام کی طالب ہے، اس لئے کہ احکام شرعیہ کے استنباط میں زیادہ باریک بینی کی ضرورت ہوتی ہے نیز اس بناء پر کہ وحی کے الفاظ صرف معجزانہ لغوی عبارت نہیں ہیں، بلکہ وہ شریعت کی میزان، احکام کا مدار، دلائل شرعیہ کا سرچشمہ اور اصول کے قبول و عدم قبول کی کسوٹی ہیں۔

اگر ہم اس پہلو کا استحضار کر لیں تو وضاحت اور تحدید کی ضرورت اور زیادہ شدت سے محسوس ہوتی ہے کہ قرآن جو شریعت کا اصل الاصول ہے، عربی زبان میں اور عربوں کے الفاظ واسالیب میں نازل ہوا، اس زبان کا عمومی مزاج یہ ہے کہ اس زبان میں کبھی عام خطاب سے ظاہری عموم مراد ہوتا ہے اور کبھی عام خطاب سے ہی ایک صورت میں عام تو دوسری صورت میں خاص مراد ہوتا ہے، اسی طرح کبھی عام سے خاص مراد ہوتا ہے اور کبھی ظاہر سے غیر ظاہر مراد ہوتا ہے، ان خصوصیات کا پتہ ابتداء کلام یا وسط کلام یا آخر کلام سے چلتا ہے۔(الموافقات للشاطبی، ۱/۶۵-۶۶) قرآن کریم میں بعض ایسے صیغے آئے ہیں جن کا ظاہر کبھی متفق ہوتا ہے تو ان کا مدلول و مضمون مختلف ہوتا ہے، چنانچہ ان تمام مدلولات کی حقیقی نوعیت تک رسائی کے لئے تمام پہلوؤں کے ساتھ نص کا جامع مطالعہ ضروری ہے؛ یعنی خود نص کا، اس کے اسباب نزول کا، اس سے متقارب المعنی یا متقارب الموضوع نصوص کا اور اس پر مرتب ہونے والی مصلحتوں کا مطالعہ۔ اس طرح سے ایک صاحب اصول نص اور اس کے گرد و پیش اور متعلقات میں ڈوب کر نص کے معنی و مراد کی تعیین میں تمام ذرائع و وسائل سے مدد لیتا ہے، تاکہ اس کی بنیاد پر اس سے استنباط کر سکے۔

نصوص شرعیہ یعنی قرآن وسنت کے قانون سازی سے مربوط ہونے کی وجہ سے اور نصوص کو حد درجہ وضاحت و تعیین کے ساتھ سمجھنے کی غرض سے اہل اصول نے علم اصول کے مباحث میں "المباحث اللغويه" کا ایک مستقل باب قائم کیا ہے اور اس کو اس علم کا ایک اہم باب قرار دیا ہے، جو فقہ کے مشتملات اور اس کے حقائق سے کما حقہ واقفیت کے لئے ناگزیر حیثیت رکھتا ہے۔

اہل اصول نے اس علم میں الفاظ کے مباحث کو بہت زیادہ اہمیت دی ہے۔ جوینیؒ کا

قول ہے: "مقتضيات الالفاظ فن كبير وصنف عظيم" یعنی الفاظ کے تقاضوں کو جاننا بڑا عظیم علم وفن ہے۔

(البرهان: ۱/ ۵۶۲، ۵۶۳، ۱/ ۱۶۹ نیز الموافقات کا مقدمہ ملاحظہ فرمائیے جو محقق کے قلم سے ہے: ۱/ ۵)

یہ بھی ایک سچائی ہے کہ مباحث لغویہ کے بارے میں اہل اصول کی کوششوں کا کوئی کامیاب تعارف ان کی کتابوں کی جانب مراجعت سے ذرہ برابر بے نیاز نہیں بناتا، ان کی کتابوں کا مطالعہ کرنے سے ہی معلوم ہوسکتا ہے کہ انہوں نے معانی میں کس قدر غواصی کی ہے، اصطلاحات کو منضبط کرنے اور مفاہیم کی تحدید میں کتنی زبردست جدوجہد کی ہے، غموض وابہام کو دور کرنے کی کس قدر کوشش کی ہے اور نصوص کے باہمی رشتوں، نصوص کے قرائن، متعلقات اور اسبابِ نزول کی تلاش ودریافت کے لئے نیز عربی زبان کے طریقہائے تعبیر اور اسالیب بیان کی کھوج میں کتنی محنت اور عرق ریزی سے کام لیا ہے، مذکورہ بالا تنبیہ کی روشنی میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ نہایت ہی اجمال کے ساتھ ان کے بیان کردہ قواعد اور لغوی مباحث کی جانب اشارہ کردیا جائے۔

علماء اصول کے نزدیک لغوی قواعد کے چار پہلو ہیں:۔

اول: الفاظ کے واضح اور خفی ہونے کے اعتبار سے اور معنی مقصود پر قوتِ دلالت کے اعتبار سے۔

دوم: معانی پر الفاظ کی دلالت عبارت سے ہے یا اشارہ اور لوازم معنی سے، منطوق سے ہے یا مفہوم سے۔

سوم: الفاظ کے عام، خاص، مطلق، مقید ہونے کے اعتبار سے۔

چہارم: اس لحاظ سے کہ مخاطب کو کس صیغہ سے مکلّف بنایا گیا ہے۔

الفاظ کی وضع، استعمال وظہور وخفاء اور دلالت وغیرہ کی بحث کو مسائل کے استنباط میں

بہت بڑا دخل ہے، بلکہ مجتہد کی فہم وفراست اور تفقُّہ کا اندازہ اس کے طرق استدلال کے مختلف ذرائع کے استعمال اور مختلف دلالات کے درمیان تمیز کر کے ہر ایک قوی وضعیف کو اس کے درجہ کے مطابق منطبق کرنے سے ہی ہوتا ہے۔

میں نے اس بحث کی تمہید وضاحت کے ساتھ ذکر کی ہے، تاکہ امام بخاریؒ کے بخاری شریف میں اس کے استعمال کرنے کی اہمیت اور نزاکت کو سمجھا جائے؛ چونکہ حق سبحانہ وتعالی نے امام موصوف کو نصوص کے دقیق معانی کے استنباط کے ساتھ الفاظ کی وضاحت وخفاء، منطوق ومفہوم، عبارت واشارہ، عام وخاص اور مطلق ومقید وغیرہ میں بھی خاص ملکہ عطاء فرمایا تھا، اصول فقہ کی تاریخ کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ امام بخاریؒ کے زمانہ اور اس سے پہلے تک دلالات کی یہ اصطلاحات متداول ومشہور نہیں تھی، اگر چہ فقہاء کرام کے اذہان میں مفہوما ان دلالات کا ادراک تھا، لیکن بعد والے اصولیین کی طرح اصطلاحی تعبیرات کا وجود نہیں تھا، اسی لئے امام بخاریؒ نے بھی مثالوں کے ذریعہ ہی اس کو اقرب الی الفہم کرنے کی کوشش کی ہے۔

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: ولما تعسر على المصنف تعيينها على الوجه الأتم ؛ اتى بامثلتها للتقريب الى الذهن . (فيض الباري: ج/٤،ص/٥١٢)

امام بخاریؒ نے "الاعتصام بالكتاب والسنة" حدیث۷۳۵۶ سے پہلے باب قائم کیا ہے: باب الأحكام التى تعرف بالدلائل .

باب الأحكام التي تُعرف بالدلائل، وكيف معنى الدلالة وتفسيرها، وقد أخبر النبي ﷺ أمر الخيل وغيرها ، ثم سئل عن الحمر، فدلهم على قوله تعالى: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝ [الزلزلة:٧] ، وسئل النبي ﷺ عن الضب فقال: لاآكله ولا أحرمه، وأُكِلَ على مائدة النبي ﷺ الضبُّ ،فاستدل ابن عباس بأنه

ليس بحرام .(كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ٩٦، باب ٢٤، قبل حديث: ٧٣٥٦)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ بخاری کے اکثر نسخوں میں دلائل جمع کے صیغہ کے ساتھ لکھا ہے البتہ کشمیہنی کے نسخے میں واحد دلیل کا لفظ ہے۔ والدليل ما يرشد إلى المطلوب، ويلزم عن العلوم به العلم بوجود الدليل. (فتح الباري :ج/١٣،ص/٣٣٠)

علامہ ابن المنیر اس ترجمہ کے بارے میں نقل فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے اس ترجمہ کے ذریعہ متنبہ کیا ہے کہ شریعت میں محض رائے قابل اعتبار نہیں ہے۔اس کے ساتھ یہ بھی تنبیہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ کے اشارہ یا قرینۂ حال یا فعل یا سکوت کے ذریعہ استنباط کرنا اور اچھی رائے و حکم لگانا قابل تحسین بھی ہے، صرف ظاہر پر جمود کرنا پسندیدہ نہیں ہے۔ گویا صحیح استدلال کی تعریف اور ظاہر پر جمود کو ناپسند کرتے ہوئے اعتصام بالکتاب والسنۃ کا نہج سمجھایا۔(المتواری:ص/ ۴۱۸)

وقال ابن الحاجب وغيره : الادلة المتفق عليها خمسة: الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال . (الابواب والتراجم :ج/٦،ص/٣٢٧)

قال ابن حجر: ويستفاد من الترجمة بيان الرأي المحمود وهو ما يؤخذ مما ثبت عن النبي ﷺ من أقواله وأفعاله بطريق التنصيص ، وبطريق الإشارة، فيندرج في ذلك الاستنباط، ويخرج الجمود على الظاهر المحض. (فتح الباري : ج/١٣،ص/٣٣١)

وقال العيني شارحًا للترجمة: "أي هذا باب في بيان الأحكام التي تعرف بالدلائل : أي بالملازمات الشرعية أو العقلية". (عمدة القاري : ج/٢٠،ص/٢٥٣)

وقال الكشميري معلقاً على ترجمة الباب: "والظاهر أنه إشارة إلى

تقاسيم الاستدلال من الكتاب ، التي ذكروها في الأصول من دلالة النص وغيرها.(فيض الباري : ج/٤،ص/٥١٢)

وقال الكاندهلوي: الإمام البخاري قد أشار في كتاب الاعتصام بتراجم عديدة إلى مسائل الأصول، كما ترى، فهكذا أشار بهذه الترجمة إلى أمرين قد نبه عليهما أصحاب الأصول؛ الأول: ما قالوا إن أصول الشرع أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وأشار إلى هذه الأربعة بقوله: (التي تعرف بالدلائل) ، ولما كان الكلام على هذه الأربعة قد تقدم من مبدء كتاب الاعتصام إلى ههنا أشار إليها بقوله: (التي تعرف بالدلائل) ، والأمر الثاني: هو ما ذكروه من تقسيم الاستدلال من الكتاب والسنة إلى أقسام عديدة معروفة عندهم، من عبارة النص وإشارته ودلالته واقتضائه، فأشار إلى هذا الأمر الثاني بقوله: (وكيف معنى الدلالة) إلخ...(الأبواب والتراجم ، ج/٦،ص/ ٣٢٧-٣٢٨)

وقد عنون الدكتور أبو فارس هذه الترجمة بقوله : ”الاستدلال بعموم النص“.(فقه الإمام البخاري: ج/٢،ص/٨١١)

اس ترجمۃ الباب کے تحت شراح کے ان اقوال سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ اس کے ذریعہ استدلال کے طریقوں پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ ترجمۃ الباب کے ماتحت والی روایت (٧٣٥٦) میں گھوڑے کی فضیلت کے ضمن میں صحابۂ کرام کے گدھے کے متعلق دریافت کرنے پر آپ ﷺ کا اس سلسلے میں حکم کے نزول کی نفی کرنے کے ساتھ ایک جامع آیت ذکر کرنا گدھے کو گھوڑے کے حکم کے عموم میں استدلال کی ترغیب دینا ہے۔

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: فاخذ من الحديث الاول ان الاصل الاستدلال بالخاص، فاذا لم يوجد الخاص في الباب فبالعام.(فيض الباري: ج/٤،ص/٥١٢)

گویا امام بخاریؒ نے اس حدیث کے ذریعہ دلالت کی ایک قسم الاستدلال بالعام والخاص کی مثال پیش کی ہے۔

اسی طرح حدیث (۷۳۵۷) میں ایک عورت نے آپ ﷺ سے حائضہ کے غسل کے متعلق دریافت کیا تو آپ ﷺ نے روئی یا اون کا خوشبودار کپڑا رکھنے کا حکم دیا اور اس کو وضوء کے لفظ سے تعبیر کیا جس کو صحابیہؓ نہ سمجھ سکی اور کیف اتوضأ ؟ کے ذریعہ بار بار سوال فرماتی رہی، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں توضئی کا مفہوم سمجھ گئی، میں نے اس عورت کو اپنی طرف کھینچ کر اس کا مطلب سمجھایا۔

علامہ ابن حجر فرماتے ہیں: وحاصله ان المجمل یوقف علی بیانه من القرائن و تختلف الافهام في ادراکه. (فتح الباري : ج/۱۳،ص/۳۳۲) یعنی توضئي مجمل لفظ ہے، حضرت عائشہؓ کی فہم سے اس کی تبیین ہوگئی۔

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں:(قالت عائشة : فعرفت الذي یرید) ای فعائشة فهمت مراده صلی الله علیه وسلم ،أما من ايّ طریق فهمت ، من الدلالة، او الاشارة ؟ فالله تعالی اعلم به . (فیض الباري : ج/٤،ص/٥١٢)

وضوء کا ایک اصطلاحی معنی ہے جو صحابیہؓ جانتی تھی، لیکن حائضہ کے وضوء کا اعتبار نہیں ہوتا، لہذا وہ اس لفظ کو سمجھ نہیں سکی، وہ ان کے حق میں مجمل ہوگیا تو حضرت عائشہؓ نے متنبہ کیا کہ لفظ ''وضوء'' مشترک ہے، آپ ﷺ نے اس کا لغوی معنی (مسح ،غسل) مراد لیا، اور صحابیہؓ شرعی معنی سمجھ کر شک میں رہی، حضرت عائشہؓ نے قرینۂ حال سے لغوی معنی سمجھ لیا۔

اسی طرح حضرت ام حُفَید بنت الحارث نے آپ ﷺ کی خدمت میں گھی ، پنیر اور گوہ کا ہدیہ بھیجا، آپ ﷺ نے اس کو تناول نہیں فرمایا، البتہ دوسرے حضرات نے اس کو کھایا، اگر وہ حرام ہوتا تو آپ کے دسترخوان پر نہ کھایا جاتا۔ (حدیث:۷۳۵۸)

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: مطابقته للترجمة من حيث انه ﷺ لما تركهن كالمتقذر لهن؛ ربما امتنعوا عن اكلها ،ثم انه لما دعا بهن وأكلن على مائدته، صار ذلك دليلا على اباحتهن . (عمدة القاري : ج/٢،ص/٢٥٦)

اس حدیث شریف سے امام بخاریؒ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ آپ ﷺ کا اس کھانے کو ناپسند کرنا اشارۃً حرمت یا کراہت پر دلالت کرتا ہے ، اور آپ کے سامنے اس کا کھایا جانا صراحۃً اباحت پر دلالت کرتا ہے، لہذا صریح کو اشارہ پر مقدم کیا جائے گا، پھر کھانے کی دعوت دینا صریح کو مزید تقویت دیتا ہے لہذا عبارت کی دلالت اباحت کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔

بخاری شریف میں حدیث (۷۳۵۹) میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص لہسن یا پیاز کھائے وہ ہم سے یا ہماری مسجد سے دور رہے اور اپنے گھر بیٹھا رہے، پھر آپ ﷺ کے پاس ایک طباق میں کچھ سبزیاں لائی گئی ،اس کی بو محسوس کر کے آپ نے پوچھا تو کہا گیا کہ کچھ سبزی ہے،تو فرمایا کہ اس کو قریب لاؤ، جب صحابہ نے قریب کیا تو آپ ﷺ نے تناول نہیں فرمایا اور حضرت ابوایوب جو آپ کے پاس بیٹھے تھے ان کی طرف بڑھایا ، حضرت ابوایوبؓ نے دیکھا کہ آپ ﷺ نے تناول نہیں فرمایا ہے تو انہوں نے بھی کراہت محسوس کی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ آپ کھایئے؛ کیونکہ میں ایسے حضرات (فرشتہ) سے سرگوشی کرتا ہوں جن سے تم نہیں کرتے ہو۔

اس واقعہ میں آپ ﷺ کے قول وفعل میں تعارض واقع ہوا۔فعلاً آپ نے کھانا ترک کیا اور قولا قربوھا فرمایا، آپ کا ترک اکل تحریم کا تقاضہ کرتا ہے اور قول صریح اباحت پر دلالت کرتا ہے؛ لہذا صریح قول کو محتمل فعل پر ترجیح دی جائے گی ،لیکن ترک اکل نے شبہ پیدا کر دیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ فعل آپ ﷺ کی خصوصیت ہے، جس کی

اقتداء کرنا واجب نہیں ہے۔

گویا امام بخاریؒ دلالت قول وفعل کے تعارض اور آپ ﷺ کی تخصیص کی وجہ ذکر کر کے فرمانا چاہتے ہیں کہ فعل سے استدلال تحریم کی دلالت میں صریح نہ ہونے کی وجہ سے اشارہ ہے، اور استدلال قولی عبارت ہے لہذا عبارت کو اشارہ پر مقدم کیا گیا، پھر اشارہ کے مدلول کے بطلان پر دلالت (خصوصیت نبوی) نے اس کی عمومیت کی نفی کر دی، تو دلالت قول کو دلالت فعل پر مزید تائید حاصل ہوگئی، اور استدلال فعل محتمل ہونے کی وجہ سے مجمل کے درجہ میں ہوگیا، اور تخصیص نبوی نے بطور مفسر کے فعل کے احتمال والے اجمال کو ختم کر دیا لہذا مجمل کی دلالت چھوڑ کر مفسر پر عمل کیا گیا۔

اور حدیث کے ابتدائی کلمات "فليعتزلنا او ليعتزل مسجدنا" اقتضاءً لہسن اور پیاز کی حرمت یا شدت کراہت پر دلالت کرتے ہیں لیکن دیگر دلائل اباحت اصلیہ پر دلالت کرتے ہیں تو اقتضاء کے مدلول کو کراہت اور منع اذی پر محمول کیا۔

اسی طرح حدیث (۷۳۶۰) میں ایک عورت نے آپ سے کچھ گفتگو کی، آپ ﷺ نے اس کو ایک بات کا حکم فرمایا، اس نے عرض کیا کہ اللہ کے رسول ﷺ! اگر میں آپ کو نہ پاؤں (ان لم اجدك)؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تو مجھے نہ پائے تو حضرت ابوبکر کے پاس آجانا۔

قال ابن حجر: "وإلى ذلك وقعت الإشارة في الطريق المذكورة هنا التي فيها: (كأنها تعني الموت)، لكن قولها: (فإن لم أجدك) أعم في النفي من حال الحياة وحال الموت، ودلالته لها على أبي بكر مطابق لذلك العموم، وقول بعضهم: هذا يدل على أن أبا بكر هو الخليفة بعد النبي ﷺ صحيح، لكن بطريق الإشارة

لا التصريح، ولا يعارض جزم عمر بأن النبيﷺ لم يستخلف ، لأن مراده نفى النص على ذلك صريحاً ، والله أعلم . (فتح الباري :ج/١٣،ص/٣٣٣)

حدیث کی عبارت النص حضرت ابوبکر سے (آپﷺ کے بعد) دریافت کرنے پر دلالت کرتی ہے ،اور اشارۃً حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کی طرف بھی دلالت کرتی ہے ،لیکن اشارۃً دلالت ہے لہذا حضرت عمرؓ کا یہ فرمانا کہ آپﷺ نے کسی کو خلیفہ نہیں بنایا، اس سے تعارض نہیں واقع ہورہا ہے۔

یہ احادیث اور ترجمۃ الباب مجموعی اعتبار سے دلالت کرتے ہیں کہ نصوص میں عموم وخصوص ،مجمل ومفسر، ظاہر واشارہ ،اقتضاء ،محتمل وصریح وغیرہ مختلف دلالات پائی جاتی ہیں، تعارض کے وقت ان میں اقوی کو ترجیح دی جائے گی ،امام بخاریؒ نے امرونہی پر گفتگو کرتے ہوئے صراحۃ ذکرکیا ہے کہ نہی میں اصل تحریم ہے،اورامر میں اصل وجوب ہے، البتہ قرینہ کی وجہ سے دیگر مختلف معانی کی طرف پھیرا جائے گا۔

قال البخاري : "باب نهي النبيﷺ علَى التّحريم، إلا ما تعرف إباحته، وكذلك أمرُهُ ، نحوَ قولِه حينَ أحلُّوا: أَصِيبُوا منَ النِّساءِ . وقال جابرٌ : ولم يعزِم عليهم، ولكن أحلَّهُنّ لهم. وقالتْ أُمُّ عطِيّة: نُهينا عنِ الجنائز، ولم يُعْزَمُ علينا . (كتاب الاعتصام ٩٦،باب ٢٧،قبل حديث: ٧٣٦٧) ، ثم ذكر البخاري حديث جابر الذي أشار إليه في الترجمة وحديث سنة المغرب القبلية.

قال ابن المنير: "قصد بهذه الترجمة التنبيهَ على أن المخالفة التي وقعت أحيانًا لما طلب منهم لم تكن عدولًا عن الاعتصام ، إذ لم يخالفوا واجبًا ولم يؤثر عنهم ذلك.

وصُورُ المخالفةِ فهموا فيها عدم العزم عليهم وتمكينهم من بعض الخيرة، وهذا في الحقيقة ليس خلافًا، ولكنه اختيارٌ لما كان لهم فيه خيارٌ. (المتواري :ص/ ٤٢٠) ثم قال : وإن كان العلماءُ المحققون أنكروا اجتماع الطِلبة والخِيَرة ولو كان الطلب ندبًا، وعدّوا ذلك تناقضًا لا سبيل إليه شرعاً، ولا يوجد، ومن العلماء من أجاز ذلك، وهو نفسُ البخاري، والله سبحانه وتعالى أعلم .

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں (باب النهى على التحريم) یعنی آپ ﷺ کی طرف سے صادر ہونے والی نہی تحریم پر محمول ہوگی اور وہ حقیقی معنیٰ ہوگا، (الا ما تعرف اباحته) یعنی سیاق یا قرینہ یا دلیل کی وجہ سے اگر نہی کا مباح ہونا معلوم ہو۔ (و كذلك امره) یعنی اوامر کی بجا آوری ضروری ہوگی، اس کی مخالفت حرام ہوگی جب تک ندب وغیرہ مراد لینے کی دلیل قائم نہ ہو۔ (فتح الباری: ج/١٣، ص/ ٣٣٧)

فأما القرينة الصارفة عن الوجوب في قوله ﷺ: أصيبوا من النساء، فهي أن الأمر كان "إباحة بعد حظر"، وقد نبه جابر إلى أن الأمر ليس على الوجوب بقوله: "ولم يعزم عليهم"، وأكد ذلك بقوله "ولكن أحلهم لهم".

وأما القرينة في قول أم عطية فهي مستفادة من فهم الصحابية التي تروي الحديث، فالحديث نهي بعد إباحة، فكان ظاهراً في التحريم، فأرادت أن تبين لهم أنه لم يصرح لهم بالتحريم، والصحابي أعرف بالمراد من غيره. (فتح الباري : ج/ ١٣، ص/٣٣٨)، أو أن البخاري أورد قول أم عطية ؛ ليبين فهمها بأن النهي للكراهة، وليس للتحريم.

وأما القرينة التي في حديث الجنائز فهي التخيير بعد الأمر قال ابن حجر: "وموضع الترجمة منه قوله في آخره: (لمن شاء) فإن فيه إشارة إلى أن الأمر

حقيقة في الوجوب، فلذلك أردفه بما يدل على التخيير بين الفعل والترك، فكان ذلك صارفاً للحمل على الوجوب .(فتح الباري :ج/١٣،ص/٣٣٩)

قال الكشميري معلقاً على هذا الباب: "دخل في مسألة أصولية أخرى ، وهي أن الأمر عند الإطلاق للوجوب والنهي للتحريم ، إلا أن تقوم قرينة بخلافه، قلت : ويستفاد من كلام جابر وأم عطية أن تحت الأمر والنهي مراتب". (فيض الباري :ج/٤،ص/٥١٣)

امام بخاریؒ نے اپنے تراجم اور نصوص کے استنباطات میں فقہائے مجتہدین کے طریقوں کو اپنایا ہے، البتہ استنباط کے طریقوں کی وضاحت نہیں کی ہے۔ حافظ ابن حجر تراجم امام بخاری کی انواع ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اکثر تراجم تو ظاہر ہیں اور بعض نص حدیث یا بعض عبارات کے مطابق ہوتے ہیں، کبھی ترجمہ میں مختلف معانی کا احتمال ہوتا ہے تو حدیث شریف سے ایک معنی کی تعیین ہو جاتی ہے، کبھی اس کے برعکس حدیث میں احتمال ہوتے ہیں اور ترجمہ سے اس کی تعیین ہو جاتی ہے، اور یہ ترجمہ حدیث کی تاویل کا کام دیتا ہے ، گویا جیسے ایک فقیہ یہ کہے کہ اس حدیث کے عموم سے خاص مراد ہے یا خاص لفظ سے عموم مراد ہے، اس طرح امام بخاریؒ بھی نصوص کی دلالت کو ترجمہ سے واضح کرتے ہیں، چنانچہ مطلق ومقید، عام وخاص اور اسی طرح مشکل کی شرح، ادق کی تفسیر، ظاہر کی تاویل اور مجمل کی تفصیل کے مواقع پر وضاحت کرتے ہیں۔ (ھدی الساری:ص/۱۳)

حافظ رحمۃ اللہ علیہ مزید فرماتے ہیں کہ بخاری کے تراجم دو قسم پر ہیں: ایک تراجم ظاہرہ جو مقصود پر دلالت مطابقی رکھتے ہیں، دوم تراجم خفیہ، جو مقصود پر تضمنا یا التزاما یا اشارۃ دلالت کرتے ہیں۔

علامہ سندھیؒ نے لکھا ہے کہ تراجم بخاری سے امام بخاری کے دو مقصود ہیں، ایک

مسائل فقہیہ کا استنباط کرنا، دوسرا کسی حدیث کی شرح یا معنی بیان کرنا، مثلا حدیث عام ہے لیکن مراد خاص ہے یا بالعکس ہے تو ترجمہ سے مراد واضح کردی۔ بعض حضرات نے صرف مسائل فقہیہ کے استنباط کو مقصود بخاری قرار دیا اس لیے تکلّفات میں مبتلا ہوئے۔

حاصل یہ کہ امام بخاریؒ صراحۃً وضاحت کئے بغیر دلالت واستنباط کے تمام طرق کو استعمال کرتے ہیں، اس میں غور کرنے سے ہمیں امام بخاریؒ کی فقہی بصیرت اور استنباطی قوت کا پتہ چلتا ہے۔ اور دلالت کے مختلف ہونے سے احکامات میں تبدیلی ہوتی ہے، یہ نص میں استنباط احکام کے لئے اجتہاد کرنا ہوا، اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ یہ جو قاعدہ مشہور ہے " لااجتهاد فی مورد النص" یہ قاعدہ مطلق نہیں ہے ؛ بلکہ اکثر اجتہادات نصوص میں ہی ہوتے ہیں، اور فقہائے کرام کا اکثر اختلاف نص کی توجیہ اور قوی دلالت کے اختیار کرنے میں ہی ہوا ہے۔

امام بخاریؒ کی یہ تطبیقات ہمیں یہ دلیل بھی فراہم کرتی ہیں کہ فقہائے کرام یہ تقسیمات، دلالات اور ان کا باہمی فرق اور تمیز کرکے مسائل کا استنباط کرتے ہیں، اس میں وہ خطاء اور علمی تفریح کرنے والے نہیں ہے بلکہ یہ عمل سلف سے چلا آرہا ہے۔ امام بخاری باوجود محدث ہونے کے اور ان کی کتاب کا مقصد اول حدیث شریف کی صیانت وحفاظت ہونے کے اصول فقہ کی مختلف اصطلاحات اور دلالت واستنباط کے اتنے محتاج ہیں تو ہم لوگ اصول فقہ سے کیسے مستغنی ہوسکتے ہیں۔ اور جوان دلالت کا لطیف فرق محسوس نہ کرسکے وہ کتاب وسنت سے کیسے اجتہاد واستنباط کرسکتا ہے۔

مقاصد امام بخاری:۔

امام بخاریؒ کے چند مقاصد پیش خدمت ہیں:۔

قصداً صرف احادیث صحیحہ مرفوعہ کی تخریج کرنا۔

ہر ہر حدیث صحیح سے احکام فقہیہ کا استنباط کرنا۔

استنباط مسائل کے طریقے کی تعلیم دینا مثلاً عبارۃ النص، دلالۃ النص، اشارۃ النص، اقتضاء النص وغیرہ سے مسائل کیسے مستنبط ہوں۔

حدیث وفقہ دونوں کو جمع کرنا تا کہ ان لوگوں پر ردّ ہو جو حدیث وفقہ کو ایک دوسرے کی ضد اور قسیم سمجھتے ہیں۔

تراجم الابواب (جو بمنزلہ دعویٰ کے ہے) کو احادیث (یعنی دلائل) سے فقہاء کے متعین کردہ اصول کے مطابق ثابت کرنا۔

حافظؒ نے لکھا ہے کہ صحیح بخاری کے مقاصد دو ہیں: اول صحت حدیث؛ اس وجہ سے سخت شرائط مقرر کی گئیں۔ دوم: متن حدیث سے مسئلہ فقہیہ کا استنباط کرنا۔ چونکہ امام بخاریؒ نے صحت حدیث کے واسطے سخت شرائط عائد کر کے اپنے اوپر تنگی کر لی اس لیے مسائل کثیرہ میں استنباط کے لیے احادیث کا تکرار بہت ہوا ہے اگر چہ محدثانہ طور پر تکرار نہیں ہے۔

باعتبار قوت وضوح ودرجات الفاظ کے مراتب

قوت وضوح اور اس کے درجات کے اعتبار سے الفاظ کے الگ الگ مراتب ہیں، جو ادنیٰ سے اعلیٰ کی ترتیب کے اعتبار سے اس طرح ہیں: ظاہر، پھر نص، پھر مفسر، پھر محکم۔ ظاہر کے اندر تخصیص، تاویل اور نسخ قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ چنانچہ اس کے اندر ان پہلوؤں کے احتمالات بھی پائے جاتے ہیں۔ نص کی دلالت ظاہر کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہے، اسی وجہ سے اس میں کوئی احتمال نہیں پایا جاتا ہے یا یہ کہئے کہ دلیل سے پیدا شدہ احتمال نہیں پایا جاسکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ تعارض کے وقت نص کو ظاہر پر مقدم کر دیا جاتا ہے۔

مفسر وہ ہے جس کا معنی مقصود دوسری دلیل یا دوسری نص سے واضح ہو رہا ہو اور یہ اپنے مفہوم کے اظہار میں اپنے دونوں ماسبق سے زیادہ قوی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس میں تاویل یا تخصیص کی گنجائش نہیں رہتی ہے، اگر چہ نسخ کا احتمال رہتا ہے۔ اس خصوصیت کی بناء

پر تعارض کے وقت نص اور ظاہر دونوں پر اس کو فوقیت دی جائے گی۔

ان سب میں بلند درجہ محکم کا ہے، اس لئے کہ وہ اپنے مقصود کا تعین کرتا ہے اور یہ تعین بالکل واضح ہوتا ہے، جس میں کسی طرح کی تاویل و تخصیص اور نسخ کی کوئی گنجائش نہیں رہتی ہے، کیوں کہ خود اس کے اندر اس کے ناقابل نسخ ہونے کی دلیل شامل ہوتی ہے۔

مذکورہ چاروں درجے واضح کہلاتے ہیں، ان کے بالمقابل غیر واضح آتا ہے اور اس کی بھی چار قسمیں ہیں: خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ، ان میں سے ہر ایک اپنا اصطلاحی مفہوم رکھتا ہے، جس کی تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔ اجمالی طور پر اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ یہ مؤخر الذکر چاروں قسمیں ان سے قبل بیان کی گئی چاروں اقسام کی ضد ہیں۔

لفظ کی مراد اگر نفس صیغہ سے واضح ہو تو اسے ظاہر کہتے ہیں، اگر وضوح زیادہ ہو، بایں طور کہ سوق کلام اسی کے لئے ہو تو اسے نص کہتے ہیں، مثلاً ''أحل الله البیع وحرم الربوا'' یہ آیت بیع کی حلت اور ربوا کی حرمت میں ظاہر ہے اور بیع اور ربوا کا فرق بتانے میں نص۔ (منار: ج/۱، ص/۱۴۱، تنقیح: ج/۱، ص/۱۲۴) اگر وضوح اور زیادہ ہو کہ تاویل اور تخصیص کا دروازہ بھی بند ہو جائے تو اسے مفسر کہتے ہیں، مثلا "قاتلوا المشرکین کافة" (تنقیح حوالہ سابقہ) اگر کسی لفظ کا خفاء کسی قطعی دلیل سے دور کیا گیا ہے تو اسے بھی مفسر کہتے ہیں، اور اگر یہ خفاء کسی ظنی دلیل سے دور کیا گیا ہے تو اسے مؤوّل کہتے ہیں۔ اور اگر وضوح اتنا زیادہ ہو کہ نسخ کا احتمال بھی باقی نہ رہے تو اسے محکم کہتے ہیں۔

لفظ میں خفاء اگر کسی عارض کی وجہ سے ہے تو اسے خفی کہتے ہیں، مثلاً آیت سرقہ جو نباش اور طرار کے حق میں خفی ہے کیونکہ ان دونوں کے مخصوص نام ہیں۔ (تنقیح حوالہ سابقہ) اگر خفا نفسِ صیغہ کی وجہ سے ہے تو اگر عقلاً اس کا ادراک ہو سکتا ہو تو اسے مشکل کہتے ہیں۔ (مشکل کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ معنی میں غموض کی وجہ سے اشکال ہو، مثلا "إن کنتم جنباً

فاطّھّروا'' یہ فَمُ کے حق میں مشکل ہے، کیونکہ جنابت میں ظاہر جسم کا دھونا واجب ہے اور باطن جسم کا دھونا واجب نہیں اور فَمُ من وجہ ظاہر ہے، من وجہٍ باطن۔ یا اس میں اشکال کسی بدیع استعارہ کی وجہ سے پیدا ہوا ہو، مثلاً ''قواریر من فضة'' کیونکہ قواریز جاج سے بنتے ہیں، فضہ سے نہیں۔ (ایضا:ص/۱۲۷) تو اسے مشکل کہتے ہیں) اور اگر عقلا اس کا ادراک نہ ہوسکتا ہو بلکہ وہ نقل کے ذریعہ سمجھ میں آئے تو اسے مجمل کہتے ہیں، مثلاً آیت ربوا (ایضا) اور اگر وہ نقلا بھی سمجھ میں نہ آئے تو اسے متشابہ کہتے ہیں۔ (ایضا) متشابہ مثلا اوائل سور میں مقطعات اور اللہ کے لئے ید اور وجہ وغیرہ۔ (ایضا)

شوافع کے یہاں ظہور وخفا کے اعتبار سے یہ تقسیمات نہیں، ان کے یہاں ظہور اور خفا کے اعتبار سے اصل میں دو لفظ ملتے ہیں، محکم اور متشابہ، محکم ان کے نزدیک وہ ہے جس کے معنی واضح ہوں اور متشابہ وہ ہے جس کے معنی واضح نہ ہوں۔

(شرح عقد: ۲/۲۲، آمدی: ۱/۸۵، الاتقان: ۲/۲)

محکم دو صورتوں کو شامل ہے: نص اور ظاہر، چنانچہ قاضی عضد لکھتے ہیں: ''المحکم المتضح المعنى سواء كان نصا أو ظاهرًا''

شوافع کے نزدیک ظاہر اسے کہتے ہیں جس کی دلالت ظنی ہو، خواہ یہ دلالت وضعی ہو مثلا اسد کی دلالت مخصوص درندہ پر یا عرضی مثلا غائط کی دلالت مستقذر پر۔ (التحریر:ص/۴۳) اور اس میں احتمال مرجوح بھی ہو، ظاہر کا مقابل مؤول ہے۔ اور اس بنا پر ظاہر میں اس کے معنی ظاہر سے عدم صرف معتبر ہوگا اور مؤول میں معنی ظاہر سے صرف معتبر ہوگا۔

تاویل:

تاویل اور اس کی اقسام:۔

تاویل اَوْلٌ سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں رجوع، اصطلاحی طور پر تاویل کی یہ

دو تعریف ہے:۔ (۱) "توجیہ لفظ متوجه إلی معان مختلفة ، إلی واحد منها بما ظهر من الأدلة". (الاتقان،ج/۲،ص/۱۷۳) یا (۲) "حمل الظاهر علی المحتمل المرجوح". (التحریر: ص/٤٤،ارشاد :ص/١٧٦)

ان دونوں تعریفوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی تعریف کی بنا پر مشترک کے چند معانی میں سے کسی ایک کی تعیین بھی تاویل کہلائے گی جیسا کہ احناف کہتے ہیں، احناف کے نزدیک جب تک مشترک کے چند معانی میں سے کسی ایک کی ترجیح ظاہر نہ ہوا سے مشترک کہتے ہیں، اور کسی ایک معنی کی ترجیح کے ظہور کے بعد بعینہ اسی مشترک کو مؤوّل کہا جاتا ہے۔(نور: ج/۱،ص/۱۴)

اور چونکہ شوافع کے نزدیک مشترک کا اس کے کسی ایک معنی پر حمل تاویل نہیں کہلاتا (آمدی: ج/۲،ص/۱۳۵) اس لئے عام طور پر وہ تاویل کی دوسری تعریف کرتے ہیں، تاویل کی دوسری تعریف، مطلق تاویل کی تعریف ہے ورنہ اگر تاویل صحیح کی تعریف مطلوب ہوتو اس میں "بدلیل يُصَيِّره راجحا" جیسے الفاظ کا اضافہ ضروری ہے۔(ارشاد حوالہ سابقہ)

اس موقع پر اس کی وضاحت بھی مناسب ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک تفسیر اور تاویل دونوں ایک ہیں اور بعض کے نزدیک دونوں میں فرق ہے۔

شوافع کے نزدیک تاویل کی تین قسمیں ہیں: تاویل قریب، تاویل بعید اور تاویل متعذر۔(التحریر:ص/۴۴،ارشاد:ص/١٧٦)

تاویل قریب وہ ہے کہ ادنی مرجح سے راجح ہوجائے، تاویل بعید وہ ہے کہ قوی مرجح کے بغیر راجح نہ ہو، اور تاویل متعذر وہ ہے کہ لفظ میں اس تاویل کا استعمال ہی نہ ہو۔

(ارشاد حوالہ سابقہ)

علامہ ابن ہمام لکھتے ہیں کہ جب شوافع کے نزدیک "حمل الظاهر علی المحتمل المرجوح" کو تاویل کہتے ہیں تو تاویل متعذر کو جس میں لفظ اس تاویل کا محتمل ہی نہیں

ہوتا تاویل کہنا درست نہیں؛ البتہ اگر تاویل کے معنی صرف "صرف اللفظ عن ظاهره" لئے جائیں تو ضرور تاویل متعذر کو بھی تاویل کہا جا سکتا ہے۔ (التحریر حوالہ سابقہ)

ظاہر کی مثالیں:۔

امام بخاریؒ نے باب قائم کیا: باب من رأى صدقة الماءِ وهبته ووصيّته جائزةً؛ مَقْسومًا كان أو غيرَ مقسومٍ، وقال عثمانُ: قال النبيﷺ: مَن يشتري بئرَ رُومةَ فيَكونُ دَلْوُهُ فيها كدِلاءِ المسلمين، فاشتراها عثمانُ رضي الله عنه.

(كتاب المساقاة، قبل حديث: ٢٣٥١)

عن سهلِ بن سعدٍ رضي الله عنه قال: أُتيَ النبيﷺ بقدَح فشربَ منه، وعن يمينه غلامٌ أصغرُ القَومِ، والأشياخُ عن يساره، فقال: يا غُلامُ! أتأْذَنُ لي أن أُعطِيَهُ الأشياخ؟ قال: ما كنتُ لأوثِرَ بفضلي منك أحدًا يا رسولَ اللهﷺ، فأعطاه إياه. (حديث: ٢٣٥١، وبعده بنحوه حديث أنس بن مالك رضي الله عنه)

امام بخاریؒ یہ دونوں روایتیں پانی کا ہدیہ، صدقہ، وصیت یا مالک بنانے کا جواز بیان کرنے کے لئے نہیں لائے ہیں، لیکن پہلی حدیث کی عبارت اپنے ظاہری الفاظ سے واضح طور پر پانی کے صدقہ کے جواز پر دلالت کرتی ہے، کیونکہ آپﷺ نے مسلمانوں پر صدقہ کے پیش نظر کنواں خریدنے کی ترغیب فرمائی، جیسے کہ حضرت سہلؓ کی روایت پانی کے (غیر مقسوم ہونے کے باوجود) شخصی حق ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ جو صحابی آپﷺ کے داہنی جانب تھے وہ کتنا تناول فرمائیں گے اس کا علم نہ ہونے کے باوجود وہ پانی کے زیادہ حق دار تھے، حدیث کی نص پانی کی ملکیت بتانے کے لئے ذکر نہیں کی گئی لیکن وہ اس پر دلالت ضرور کرتی ہے۔

نص کی مثالیں:۔

امام بخاریؒ نے باب قائم کیا باب حب الرسول من الایمان. (کتاب الایمان قبل حدیث: ١٤) اوراس میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت نقل کی کہ آپ ﷺ نے فرمایا: فوالذي نفسی بیده لا یؤمن احدکم حتی اکون احب الیه من والده وولده .

حدیث شریف کے ظاہری الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ حب رسول یہ ایمان کا حصہ ہے اور نص حدیث اسی مضمون کو اصالۃ بیان کرنے کے لئے ہے۔

ایک اور باب قائم فرمایا: باب اذا لم یجد الازار فلیلبس السراویل. (کتاب جزاء الصید قبل حدیث: ١٨٤٣) اس میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت نقل کی کہ آپ ﷺ نے عرفات میں خطبہ دیا اور فرمایا کہ جو تہبند نہ پائے وہ پائجامہ پہن سکتا ہے، اور جو جوتے نہ پائے وہ موزے پہنے۔

حدیث شریف کے ظاہر کی دلالت محرم کے لئے تہہ بند نہ ہونے کی شکل میں پائے جامہ کی اباحت پر دلالت کرتی ہے، اور عبارت حدیث اسی کو ذکر کرنے کے لئے لائی گئی ہے۔

ظاہر و نص تاویل کا احتمال رکھتے ہیں، اس کی بھی مثال امام بخاریؒ نے ذکر کی ہے:

(کتاب الادب، حدیث:٦٠١٦)۔

حضرت ابو شریح کی روایت میں آپ ﷺ نے تین مرتبہ پڑوسی کو ستانے والے کے ایمان کی نفی فرمائی، نص کے الفاظ سے ایمان کی نفی ہی معلوم ہوتی ہے، لیکن امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں اثم کے لفظ کا اضافہ فرما کر وضاحت کردی کہ نص میں مطلق ایمان کی نفی مراد نہیں ہے؛ بلکہ گناہ کا ثبوت ہے۔اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ کی لا یزنی الزاني حین یزني وھو مؤمن (حدیث: ٦٧٧٢) والی روایت کی تاویل حضرت ابن عباسؓ کے قول سے کی

ہے:باب الزنا وشرب الخمر، وقال ابن عباس ينزع منه نور الايمان في الزنا.
(كتاب الحدود قبل حديث : ٦٧٧٢)

دونوں احادیث کی اس طرح کی تاویل کے ذریعہ امام بخاریؒ نے اہل سنت والجماعۃ کے عقیدہ ''مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہوتا ہے'' کو واضح کیا ہے۔

مفسر کی مثالیں:۔

سنت کے بیان میں ایک عنوان ''سنت سے قرآن کریم کی وضاحت'' کے ضمن میں نقل کر چکا ہوں، یہاں مفسر کی اور بھی مثالیں ذکر کرتا ہوں۔

امام بخاریؒ نے باب قائم کیا ہے: باب يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت . (ابـــراهيــم: ٢٧) یہ آیت مجمل ہے جو معانی کثیرہ کا احتمال رکھتی ہے،امام بخاریؒ نے ایک حدیث ذکر کر کے بقیہ احتمالات کو ختم کر دیا۔

عن البراءِ بن عازب أن رسول اللهﷺ قال: المسلمُ إذا سُئلَ في القبر يشهدُ أن لا إلٰه إلا الله، وأن محمدًا رسولُ الله، فذلك قوله: ﴿ يُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ ءَا مَنُوا بِالْقَولِ الثَّابِتِ فِى الحيوةِ الدُّنياَ وفى الآخرةِ﴾ [إبراهيم: ٢٧] (حديث: ٤٦٩٩)

امام بخاریؒ نے باب قائم کیا: "باب قول الله تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فاقْطَعُوا أيدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] وفي كم يُقطع؟ وقَطَع عليٌّ من الكفِّ، وقال قَتادة في امرأةٍ سرقت فقُطعتْ شمالها : ليسَ إلا ذلك.

(كتاب الحدود: قبل حديث: ٦٧٨٩)

یہ آیت کریمہ مجمل ہے،اس میں یہ بیان نہیں ہے کہ کب کسی کو چور سمجھا جائے اور کتنے مال پر ہاتھ کاٹا جائے،امام موصوف نے وفی کم یسرق؟ کے الفاظ سے اس اجمال کی طرف اشارہ کیا اور پھر گیارہ احادیث صحیحہ سے اس اجمال کی تفسیر بیان کی۔(حدیث: ٦٧٨٩ تا ٦٧٩٩) آیت کریمہ میں قطع ید کی حد بندی بھی نہیں کی گئی ہے کہ کہاں تک کاٹا جاوے؟

توامام موصوفؒ نے "وقطع عَلِیٌّ من الکف" سے اس کی بھی وضاحت کردی۔ اسی طرح دایاں بایاں بھی مجمل ہے تو امام بخاریؒ نے ذکر کیا کہ داہنا کاٹنا ہی اصل ہے، لیکن بایاں بھی کافی ہوسکتا ہے، اس کو قتادہ کے قول " فی امرأة سرقت فقطعت شمالها (لیس الا ذلك) سے ذکر کیا۔ (فتح الباری: ج/۱۲، ص/ ۹۸-۹۹)

محکم کی مثالیں:۔

امام موصوف آیت کریمہ: منه آیٰت محکمٰت (آل عمران/۷) کو باب کے تحت ذکر کرکے حضرت مجاہد کی وضاحت نقل کرتے ہیں: وقال مجاهد : الحلال والحرام (کتاب التفسیر قبل حدیث: ۴۵۴۷) یہ معنی اگرچہ اصولیین کی اصطلاح کے اعتبار سے محکم کا نہیں ہے، لیکن اس سے یہ ثابت کرنا ہے کہ احکام تکلیفیہ جن حلال وحرام کو متضمن ہیں اس میں کوئی متشابہ نہیں ہے، بلکہ صاف ہے۔ (الحلال بین والحرام بین...)

امام بخاریؒ نے باب واذا حضر القسمة اولوا القربیٰ والیتمیٰ والمسٰکین (النساء: ۸) کے ماتحت حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ذکر کی جس میں آپ نے آیت کے متعلق فرمایا کہ: هی محکمة ولیس بمنسوخة . (حدیث :۴۵۷۶) اگرچہ جمہور اس آیت کو آیت میراث سے منسوخ مانتے ہیں۔ (فتح الباری: ج/ ۵، ص/ ۳۸۸)

اسی طرح سورۂ واقعہ کی آیت کریمہ بمواقع النجوم کی تفسیر میں بمحکم القرآن کے لفظ سے تشریح کی ہے۔ ابن حجرؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت بھی نقل کی ہے: قال: بحکم القرآن وکان ینزل علی النبيﷺ نجوما. (فتح الباری : ج/۸، ص/ ۶۲۶)

امام بخاریؒ نے باب توبة السارق کے ماتحت حضرت عائشہؓ کی روایت اور حضرت عبادہ بن صامتؓ کی روایت نقل کرکے فرمایا: قال ابو عبد الله : اذا تاب السارق

بعد ما قطع يده ، قبلت شهادته، وكل محدود كذلك اذا تاب قبلت شهادته.

(كتاب الحدود ، حديث: ٦٨٠١)

احناف آیت کریمہ : ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا میں ''ابداً'' کومحکم مانتے ہیں ،جیسے کہ ابوزہرہ فرماتے ہیں: فان اقتران هذا النهي بكلمة اَبَدًا دل على انه نص محكم لايقبل النسخ. (اصول الفقه. ص/١٢٣)

امام بخاریؒ اخیری جملہ سے اس کے محکم ہونے کی نفی کرتے ہیں ۔ (فتح الباری : ج/١٢،ص/١٠٩)

خفی کی مثالیں:۔

امام موصوفؒ نے باب من توضأ في الجنابة ، ثم غسل سائر جسده ، ولم يعد غسل مواضع الوضوء مرة اخرى. (كتاب الغسل قبل حديث: ٢٧٤) قائم فرمایااوراس پرحضرت میمونہؓ کی روایت سے استدلال کیا جس میں آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ،شرم گاہ،کلی، استنشاق، چہرے اور ہاتھ کودھوکرسر پر پانی بہایا پھر بدن دھویا، پھرایک طرف ہٹ کر دونوں پیردھوئے۔ اس روایت میں یہ تصریح نہیں ہے کہ آپ نے وضوء کے بعد پورے جسم کودھویا یاوضوء کے بعد باقی بچے ہوئے جسم کودھویا،حضرت میمونہؓ کے کلام: ثم غسل جسده میں دونوں احتمالات تھے،لیکن امام موصوف نے وضوء کے بعد بچے ہوئے بقیہ جسم کومرادلیا اورترجمۃ الباب میں ولم يعد غسل مواضع الوضوء مرة اخرى سےاس کوواضح کیا، جبکہ حدیث شریف میں اس کی دلالت خفی تھی،امام بخاریؒ نے فغسل رجليه کےالفاظ سے غسل جسده کےعموم کی نفی کی کیونکہ غسل رجل توغسل جسد میں شامل ہی تھا۔علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: وهذا اشبه بتصرفات البخاری اذ من شأنه الاعتناء بالاخفى اكثر من الاجلى. (فتح الباری : ج/١،ص/٣٨٣)

امام بخاریؒ نے باب من باع مال المفلس او المُعْدَم فقسمه بين الغرماء او اعطاه حتى يُنفِقَ على نفسه (كتاب الاستقراض قبل حديث: ٢٤٠٣) کے ماتحت حضرت جابرؓ کی روایت ذکر کی ہے کہ ایک آدمی نے اپنا مدبر غلام آزاد کردیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو مجھ سے کون خریدتا ہے؟ چنانچہ حضرت نعیم بن عبداللہؓ نے خریدا، آپ ﷺ نے ان سے قیمت لیکر اس آدمی کے سپرد کردی۔ (حدیث:۲۴۰۳) اس حدیث شریف میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو اس آدمی کے مفلس یا معدم (غریب) ہونے پر دلالت کرتا ہو، اور نہ قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کا ذکر ہے پھر بھی امام بخاریؒ نے اس طرح ترجمہ قائم کیا؛ تا کہ یہ بتائے کہ اگر کوئی شخص ایسا کام کرے کہ جس سے اپنے نفس یا اہل وعیال کا حق فوت ہو رہا ہے تو امام کو حق حاصل ہے کہ وہ اس کو فروخت کرکے اس کا ثمن اسی کو واپس کردے تا کہ ان کا حق ادا کرے اور جب اپنے نفس یا اولاد کے لئے مال بیچا جاسکتا ہے، تو دوسرے غرماء کے لئے بدرجۂ اولی بیچا جاسکتا ہے۔ اس روایت میں تقسیم غرماء نہیں ہوا ہے لیکن دلالت النص ثبوت دے رہا ہے۔ نسائی وغیرہ کی روایت سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ شخص مدیون تھا۔

قال ابن حجر: والذي يظهر لي ان في الترجمة لفا ونشرًا، والتقدير: من باع مال المفلس فقسمه بين الغرماء، ومن باع مال المعدم فاعطاه حتى ينفق على نفسه. (فتح الباری: ج/٥،ص/٦٦)

علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں کہ امام بخاری کی اکثر یہ عادت ہے کہ وہ ایک نص کے ظاہری الفاظ چھوڑ کر دوسری نص کے خفی کا استنباط کرتے ہیں: وقد يَعِنُّ له نص الترجمة فيعدل عنه اكتفاء بظهوره، ويعمد الى حديث آخر تُتَلَقّٰى منه الترجمة بطريق خفي لطيف فيذكره. (المتواري: ص/٣٧)

مشکل کی مثالیں:۔

امام موصوف نے مشکل کو بہت اہتمام سے بیان کیا ہے، چاہے لفظ کے متعدد معانی میں مشترک ہونے کی وجہ سے یا شرعی اصطلاح کے مختلف ہونے کی وجہ سے معنی میں تنوع پایا جاتا ہو، امام بخاریؒ نے باب المشي الى الجمعة قائم کیا،اوراس میں تین روایتیں ذکر کی ہیں،حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں جماعت کے قیام کے بعد سعی سے روکا گیااور سکینت کا حکم دیا گیا۔حضرت ابوقتادہؓ کی روایت میں بھی سکینت کا حکم دیا۔

لفظ سعي یہ مشکل ہے، تیز چلنے اور قصد وعمل دونوں کے درمیان مشترک ہے ۔

قرآن کریم میں اللہ تعالی نے جمعہ کی نماز کے لئے فاسعوا الی ذکر اللـــه سے سعی کا حکم فرمایا،اورحدیث شریف میں سعی سے روکا گیاتو امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب سے وضاحت کی کہ قرآن وحدیث میں دونوں مذکورلفظ سعی کا مفہوم مختلف ہے۔سعی الی الجمعہ جومطلوب ہےاس کا معنیٰ قصد وعمل ہےجس کو: "المشي الى الجمعة" اور "السعى العمل والذهاب" سے بیان کیا۔اورنماز میں دور بھاگ ناپسندیدہ ہے،لہذا حدیث شریف میں اس سے روکا گیا،نہ کہ قصد وعمل سے بلکہ وہ تو مطلوب ہے۔

امام موصوفؒ نے لا يشتري حاضر لباد بالسمسرة کےعنوان سے باب قائم کیا، جبکہ روایت میں ولا يبع حاضر لباد اور نهينا ان يبيع حاضر لباد کےالفاظ ہیں، (حدیث:۲۱۶۱) بیع کا لفظ مطلق ہے اس سے بیع وشراء دونوں میں سے ہرایک انفرادی واجتماعی طور پرمرادلیاجاسکتاہے،حدیث شریف میں شراء کا لفظ نہیں ہے بلکہ بیع کا لفظ ہے ،تو اب اس سے کیا مرادلیا جاوے اس میں ابہام ہے،امام بخاریؒ نے حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی تفسیر سے استدلال کیا ہےجس میں آپ نے لايكون له سمسارا فرمایا۔اورسمسار یعنی دلال بیع وشراء دونوں کام کرتا ہے،تو امام بخاریؒ نے بھی یہاں بیع وشراء دونوں مرادلیا ہے،

اس کی تائید کے لئے حضرت ابراہیم نخعیؒ کے قول "ان العرب تقول : بع لی ثوبا، وھی تعني الشرا وذکر کیا ہے۔

لفظ کی شرعی معنی پر دلالت کے مشترک ہونے کی وجہ سے پیدا ہونے والے مشکل کی مثال

امام موصوف نے باب الزکوۃ علی الاقارب کے ماتحت حضرت طلحہ اور حضرت زینبؓ کی روایت کو ذکر کیا (حدیث:۱۴۶۱-۱۴۶۲) دونوں روایتوں میں صراحۃ زکوٰۃ کا لفظ نہیں ہے بلکہ صدقہ کا لفظ ہے، امام بخاریؒ نے صدقہ کو عام کرتے ہوئے زکوۃ کو بھی اس میں شامل کردیا، اور دوسری جگہ زکوۃ کا ہی ترجمہ قائم کیا : بـاب الزكاة على الزوج والايتام فی الحجر (كتاب الزكوة قبل حديث: ١٤٦٢) اس میں حضرت زینب والی (۱۴۶۲) روایت اور حضرت ام سلمہ والی (۱۴۶۷) روایت ذکر کی ہے۔ صدقہ کا لفظ نصوص شارع میں صدقۂ نافلہ اور زکوۃ دونوں کے لئے مشترک طور پر بھی مستعمل ہوتا ہے جیسا کہ انفرادی طور پر صدقہ یا زکوۃ کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے، اس کی وجہ سے یہ لفظ مشکل ہو گیا۔

کیونکہ صدقہ میں توسع ہے اور زکوۃ میں (مخصوص شرائط کی وجہ سے) توسع نہیں ہے، لیکن امام بخاریؒ نے ان روایات میں صدقہ سے دونوں معنیٰ مراد لئے ہیں؛ لہذا ان کے نزدیک قریبی رشتہ داروں کو بھی زکوۃ دینے کا جواز ہے۔ حافظ ابن حجرؒ ابن رشد کے حوالے سے فرماتے ہیں: ومحمل الحديثين في وجه الاستدلال بهما على العموم، لان الاعطاء اعم من كونه واجبا او مندوبا. (فتح الباري: ج/۳، ص/۳۲۸)

حروف اور ضمائر کی دلالت میں مشترک ہونے کی بنا پر مشکل ہونے کی مثالیں:

(۱) امام بخاریؒ نے تعلیقا حضرت ابن عباسؓ سے آیت نقل کی: حب الخير عن ذكر ربي (سورۂ ص:۳۲) من ذكر (کتاب التفسیر سورة ص) مشکل ہونے کی وجہ بھی

حروف کے اپنے اصلی معنیٰ کے علاوہ دوسرے معنیٰ میں مستعمل ہونا ہوتا ہے، جیسے اس آیت کریمہ میں عن ذکر کا لفظ اشکال پیدا کرتا ہے، کیونکہ حضرت سلیمان علیہ السلام سے یہ بعید ہے کہ وہ حکم خداوندی کے خلاف دوسری چیز سے محبت کرے، بلکہ وہ کسی بھی چیز سے محض حکم خداوندی کی بناء پر ہی محبت کرتے ہیں۔

امام بخاریؒ نے حضرت ابن عباسؓ کے حوالے سے "عن" کو "من" کے معنی میں ذکر کر کے اسی اشکال کو دور کیا ہے۔ اب آیت کا حاصل یہ ہوگا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کا گھوڑے وغیرہ خیر کی چیزوں سے محبت محض اللہ پاک کی یاد اور امر کی وجہ سے ہے۔ شیخ ابوبکر جصاصؒ فرماتے ہیں: ویکون قولہ "عن ذکر ربی" معناہ ان ذلك من ذکری لربی وقیامی بحقه فی اتخاذ هذا الخیل. (احکام القرآن: ج/۵،ص/۲۵۷)

(۲) امام بخاریؒ نے سورۂ قدر کی تفسیر میں فرمایا: "انا انزلناہ" خرج مخرج الجمیع والمنزل هو الله، والعرب توکد فعل الواحد، فتجعله بلفظ الجمیع، لیکون اثبت واوکد. (کتاب التفسیر بعد حدیث: ۴۹۵۸)

یہاں امام موصوفؒ ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں، وہ یہ ہے کہ "انزلنا" میں متکلم کی ضمیر لائی گئی، جبکہ نازل کرنے والے تو اللہ تعالیٰ ہیں؟ امام موصوفؒ نے متنبہ کیا کہ یہ عرب کے قاعدے کے مطابق استعمال ہے کہ وہ لوگ (مفرد کی جگہ جمع کی ضمیر) تاکید کے طور پر لاتے ہیں، گویا جمع کا لفظ کبھی مفرد اور جمع کے درمیان مشترک مستعمل ہوتا ہے۔ یہ درحقیقت ابوعبیدہ کا قول ہے۔ (فتح الباری: ج/۸،ص/۷۲۵)

کلام میں مقدر کے حذف سے پیدا ہونے والے اشکال کی مثال:۔

امام بخاریؒ سورۂ واقعہ کی آیت "فسلّم لك" میں فرماتے ہیں: ای مُسلّم لك، انك (من اصحاب الیمین) واُلْغِیَتْ إنَّ، وهو معناها، کما تقول: انت مصدَّق،

ومسافر عن قليل ، اذا كان قد قال: انى مسافر عن قليل، وقد يكون كالدعاء له ، كقولك: فسقيا من الرجال، ان رفعت السلام ، فهو من الدعاء.

(كتاب التفسير بعد حديث: ٤٨٨٠)

اس جگہ آیت کے ظاہر سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ تجھے اصحاب یمین کی طرف سے سلام ہوحالانکہ یہ مراد نہیں ہے؛ بلکہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ تجھ پر سلام ہو، کیونکہ تو اصحاب یمین میں سے ہے، یہ درحقیقت امام فراء کا کلام ہے۔اس میں انت مصدق مسافر عن قلیل کی عبارت ہے، واو عطف نہیں ہے۔امام بخاریؒ نے امام فراء کی طرف نسبت کیئے بغیر اس کو ذکر کیا ہے، اس طرح صحیح بخاری میں کئی جگہ بغیر نسبت کے دوسروں کا کلام نقل کیا گیا ہے۔

لفظ کے معنیٰ لغوی وشرعی میں تنازع سے پیدا ہونے والے اشکال کی مثال:۔

قال البخاری : "باب قول النبيﷺ : (إنما الكَرْمُ قلبُ المؤمن)، وقد قال: (إنما المفلسُ الذي يُفلِسُ يومَ القيامة) كقولِه: (إنما الصَّرَعَةُ الذي يَملكُ نفسه عند الغضب) ، وكقوله: (لا مَلِكَ إلا الله) ، فوصفه بانتهاء الملك ، ثم ذكر الملوك أيضا فقال: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا﴾ [النمل: ٣٤] ، روى في الباب حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول اللهﷺ : ويقولون الكرم، إنما الكرْمُ قلبُ المؤمن". (حديث: ٦١٨٣)

اس ترجمۃ الباب کی مثالوں سے امام بخاریؒ متوجہ کررہے ہیں کہ کبھی لفظ کی اصل لغوی وضع ہوتی ہے، لیکن شریعت اس کے خاص معنی مراد لیتی ہے، تو یہ لفظ اصلی وشرعی معنی کے درمیان مشترک ہوتا ہے، اور شریعت اس کو دونوں معنوں پر دلالت کے لئے استعمال کرتی ہے، اس موقع پر اس کی شرعی وضع مراد لیتے وقت تنبُّہ ضروری ہوتا ہے، اس طرح کی مثالوں میں مجاز کی طرح عمل ہوتا ہے۔اور فقیہ سیاق وسباق کے قرائن سے مقصود شارع کو

متعین کرتے ہیں؛ تاکہ حقیقت ومجاز کے جمع کرنے کی طرح معنیٰ لغوی وشرعی کا اجتماع نہ ہو اور یہ استعمال تمام الفاظ میں عمومی طور پر مراد لینا صحیح بھی نہیں ہے۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ کی غرض یہ بتلانا ہے کہ ان روایات میں حصر حقیقی نہیں ہے، بلکہ یہ کہنا ہے کہ کرم کا لفظ انگور کے بجائے مؤمن کے قلب کے لئے زیادہ مناسب ہے،اس کے علاوہ چیزوں کے لئے کرم کے لفظ کو استعمال کرنے کی نفی مراد نہیں ہے، اسی طرح حدیث: إنما المفلسُ ، إنما الصَّرَعَةُ اور لا مَلِكَ إلا الله میں دنیوی مفلس، بہادر اور غیر اللہ کے لئے ملک مجازی کی نفی مراد نہیں ہے تب ہی تو "ان الملوك" فرمایا، اس طرح لفظ کا استعمال اپنے لغوی وعرفی معنی میں باقی رہتا ہے اور اس طرح کی مثالوں میں مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہوتا۔ (فتح الباری: ج/۱۰،ص/۵۶۶)

مجمل:

الفاظ مجملہ سے شارع ان کے لغوی معنی مراد نہیں لیتے ہیں، بلکہ نصوص کے ذکر کردہ خاص اصطلاحی معانی مراد ہوتے ہیں جن کو فقیہ ومجتہد استفسار اور طلب وتأمل کے ذریعہ واضح کرتے ہیں، مثلاً صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم، حج، جہاد اور ربا کا لفظ مجمل تھا، حضرات مجتہدین نے ان کے شرعی معانی کتاب وسنت کی روشنی میں متعین کر دیئے۔

امام بخاریؒ آیت کریمہ ﴿وابتلوا الیتمٰی حتی اذا بلغوا النکاح﴾ سے باب قائم کرتے ہیں، اس میں ومن کان فقیرا (فلیاکل بالمعروف) کا لفظ مجمل ہے، چنانچہ صحابۂ کرام وائمۂ عظام کے دس کے قریب اقوال اس کی تشریح میں نقل کئے گئے ہیں۔

(فتح الباری: ج/۵،ص/۳۹۲)

امام بخاریؒ بھی اس کی تفسیر کرتے ہوئے باب قائم کرتے ہیں: باب وما للوصی ان یعمل فی مال الیتیم ، وما یأکل منه بقدر عمالته. (کتاب الوصایا قبل حدیث: ۲۷٦٤)

اس باب میں دوروایتیں ذکرکر کے یہ ثابت کرتے ہیں کہ یتیم کی کفالت کرنے والا بشرط احتیاج اپنے کام کے بقدر اس میں سے لے سکتا ہے۔ یہ فلیأکل بالمعروف کی وضاحت ہوئی۔

ان دوروایتوں میں ایک روایت حضرت عمرؓ کے وقف کی ہے، جس میں یہ الفاظ ہیں: ولا جناح علی من وَلِیَه ان یأکل منه بالمعروف ، او یُوْکِلَ صدیقه غیر متمول به. (حدیث: ٢٧٦٤) امام بخاریؒ نے ان الفاظ سے یتیم کو بھی قیاس کیا، البتہ حضرت عائشہؓ کی روایت میں یتیم کے ولی کے محتاج ہونے کی شرط تھی تو اس کا اضافہ کیا، قالت: انزلت في والی الیتیم ، ان یصیب من ماله اذا کان محتاجا بقدر ماله بالمعروف. (حدیث: ٢٧٦٥ ، المتواري: ص/٣٢٦ ، فتح الباري : ج/٣،ص/٣٩٣، لامع الدراری: ج/٢،ص/٤٦٩)

امام بخاریؒ نے "باب بیع الدینار بالدینار نساء" کے ماتحت حدیث اسامہ لاربا الا في النسیئة ذکر کی۔

ربا کا لفظ مجمل ہے، اور حدیث اسامہ اس کو ادھار کی شکل میں ہی ناجائز کہتی ہے، جس کا حاصل یہ کہ نقد ہو تو کوئی حرج نہیں ہے، یہ حدیث جس میں حضرت ابوسعید خدریؓ حضرت ابن عباسؓ سے دریافت کرتے ہیں کہ لا ربا والا جملہ تم نے آپ ﷺ سے سنا ہے یا قرآن کریم میں پایا ہے؟ ابن عباسؓ نے انکار کیا اور فرمایا کہ (کل ذلك لا اقول) آپ لوگ رسول اللہ ﷺ کی روایات مجھ سے زیادہ جانتے ہیں، البتہ مجھے حضرت اسامہؓ نے یہ روایت آپ ﷺ کی طرف منسوب کر کے سنائی۔ (کتاب البیوع، حدیث: ٢١٧٨) علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ علماء کرام نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ حضرت اسامہ نے حدیث کا آخری حصہ ہی سنا ہے، وہاں سوال تمر وشعیر کے سلسلے کا تھا تو آپ ﷺ کی طرف سے لا ربا الا فی النسیئة فرمایا گیا۔ (اعلام الحدیث: ج/٢،ص/١٠٦٧)

امام بخاریؒ نے اس روایت کو ذکر کر کے یہ ثابت کیا کہ صحابہ کرامؓ نے ربا کے نسیئہ پر حصر کرنے سے اعتراض کیا ہے، امام موصوف نے بخاری کے دوسرے تراجم کے ذریعہ ربا الفضل یداً بیدٍ کی بھی نفی کر کے مسئلہ کو اور مؤکد کر دیا ہے۔ (کتاب البیوع، حدیث:۲۱۷۵-۲۱۷۶)

متشابہ کی مثالیں:

متشابہ کا موضوع عقائد سے تعلق رکھتا ہے، فقہ واصول فقہ سے اس کا تعلق ضمنا ہوتا ہے، کیونکہ تکلیفات شرعیہ تو واضح ہوتی ہیں، ان کی مراد واضح نہ ہو تو مکلّف ان پر کس طرح عمل پیرا ہوگا؟ البتہ آیات کی تفسیر اور ان کے محکم ومتشابہ میں تقسیم ہونے اور پھر ان کی تاویل کے سلسلے میں متقدمین ومتأخرین کے درمیان ہونے والے اختلافات کے پیش نظر محدثین ومفسرین نے ان کا ذکر کیا ہے، امام بخاریؒ نے بھی دو مقام پر کلام کیا ہے: (۱) سورۂ آل عمران کی آیت "منه آيات محكمٰت" کی تفسیر کرتے ہوئے امام مجاہد کا محکم ومتشابہ کی وضاحت کا قول نقل کیا ہے: وقال مجاهد: الحلال والحرام،" واخر متشابهٰت " يصدق بعضه بعضا ، "ابتغاء الفتنة" المتشابهات "والراسخون في العلم" يعلمون تأويله. (كتاب التفسير قبل حديث: ٤٥٤٧) علامہ کشمیریؒ اس ترجمۃ الباب کی شرح میں فرماتے ہیں کہ تشابہ کی سلف کے یہاں دو تفسیریں ہوتی تھی:

(۱) جس کے معانی میں غور وتفحص کی ضرورت ہو، اگر معنیٰ سمجھ میں آجائے تو ٹھیک ہے ورنہ اس کا علم اللہ تعالیٰ کے حوالے کر دیا جاوے۔ (۲) وہ آیات جو اپنے معنیٰ کے اعتبار سے دوسری آیات کی تصدیق کرے؛ جیسے آیت کریمہ: كتابا متشابها مثاني تقشعرّ منه جلود الذين يخشون ربهم [الزمر: ٢٣] پہلے معنیٰ کے اعتبار سے بعض محکم اور بعض متشابہ ہے اور دوسرے معنیٰ کے اعتبار سے پورا قرآن متشابہ ہے، یعنی بعض بعض کی تصدیق کرتا ہے، اسی لئے اللہ تبارک وتعالیٰ نے فرمایا: كتابا متشبها۔

امام بخاریؒ نے معنی غیر مشہور مراد لیا اور حدیث معنیٰ اول (مبہم المراد) کے مطابق لائے لہذا جو شخص دونوں معانی کو نہیں جانتا ہے وہ پریشان ہوجاتا ہے۔امام مجاہد کے نزدیک قرآن مجید میں کوئی آیت مبہم المراد نہیں ہے، اس لئے انہوں نے واخر متشبھت میں تصدیق (یصدق بعضه بعضا) والا معنی لیا ہے۔یہ اور محکم کی الحلال والحرام والی تفسیر جمہور کے نزدیک پسندیدہ نہیں ہے۔امام بخاریؒ اسی اختلاف کی طرف اشارہ کرنے کے لئے شاید ترجمۃ الباب میں مجاہد کی تفسیر نقل کرتے ہیں اور دلیل میں جو حدیث لائے وہ جمہور کے موافق لائے،اس سے خود بھی جمہور کے ساتھ ہونے کی وضاحت کرتے ہیں۔

(فیض الباری:ج/۴،ص/۱۶۶)

امام بخاریؒ بھی اشارہ کرتے ہیں کہ متشابہ کے دو معنیٰ ہیں جیسے کہ "کتبا متشٰبھًا" کی تفسیر میں فرماتے ہیں: "متشابهًا" ليس من الاشتباه، ولكن يشبه بعضه بعضا في التصديق. (كتاب التفسير بعد حديث: ٤٨٠٩) جب آیات کی تفسیر دوسری آیت سے ہوتی ہے اور ان میں بعض کے ظاہری معانی سمجھ میں نہ آتے ہوں تو ان کو دوسری آیات سے سمجھا جاسکتا ہے،تو اس تاویلی معنی کے جاننے والے راسخین فی العلم کا ہونا ضروری ہے،البتہ اب سوال یہ ہے کہ راسخین کا وظیفہ کیا ہے؟ اس سلسلے میں امام بخاریؒ نے اس کی تطبیق کی مختلف مثالیں پیش کی ہیں:۔

(۱) متشابہ کے معنی میں غور وخوض کئے بغیر مان لیا جائے اس کی مثال:۔

قال البخاري: سورة المؤمن ، قال مجاهد : حمٓ (غافر:١) مجازها مجاز اوائل السور، ويقال: بل هو اسم لقول شريح بن ابى اوفى العبسِيِّ:

يُذَكِّرني حاميم والرُّمح شاجر– فهَلَّا تَلا حاميم قبل التقدُّم

(كتاب التفسير قبل حديث: ٤٨١٥)

امام موصوفؒ فرمانا چاہتے ہیں کہ حروف مقطعات کی طرح ’’حٰم‘‘ کا معنیٰ بھی معلوم نہیں ہے۔مجازی معنیٰ تاویل کا ہے،امام بخاریؒ نے ان کی کوئی تاویل اور مجازی معنیٰ مراد نہیں لیا ہے۔ یہ درحقیقت ابوعبیدہ کا قول ہے جس کو امام بخاری نے نقل کیا ہے۔

(فتح الباری: ج/۸،ص/۵۵۴)

(۲) امام بخاریؒ نے ”باب یوم یکشف عن ساق“ قائم کرکے ایک روایت ذکر کی جس میں آپ ﷺ فرمارہے ہیں: یکشف ربنا عن ساقه (کتاب التفسير، حديث: ٤٩١٩) اس میں امام موصوفؒ نے آیت وحدیث ذکر کرکے معنیٰ کے سلسلے میں کوئی گفتگو نہیں کی، اگرچہ دوسرے حضرات نے ساق کی تفسیر ”عن شدة و کرب“ کے الفاظ سے کی ہے۔(اعلام الحدیث: ج/۳،ص/۱۹۳۱، فتح الباری: ج/۸،ص/۶۶۴)

متشابہ لفظ کو باقی رکھتے ہوئے اس سے پیدا شدہ وہم کو دور کرنے کی مثال:

بخاری شریف میں باب ”وما قدروا الله حق قدره“ [الزمر:٦٧] کے ماتحت یہودی عالم کے تشبیہ والے قول کی آپ ﷺ نے جو تصدیق کی اس کو ذکر کیا گیا اور امام موصوف کا اس پر کوئی کلام نہ کرنا اس کو حق سبحانہ وتعالی کی شایان شان سمجھنے کی طرف مشیر ہے۔ اسی طرح امام بخاریؒ نے باب قول الله تعالى : كل يوم هو فی شان کے ماتحت چند اور آیات وحدیث ذکر کی ہیں۔

باب قول الله تعالى : ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٢٩] ، و ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، وقوله تعالى ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١] ، وأن حدثه لا يُشبِهُ حدث المخلوقين، لقوله تعالى :

﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِ شَيۡءٌ وَهُوَ السَّمِيۡعُ الۡبَصِيۡرُ﴾ [الشورى: ١١] ، وقال ابن مسعود عن النبي ﷺ: إن اللّٰه عزوجل يُحدث من أمرِه ما يشاء ،وإنّ مما أحدث أن لا تكلموا في الصلاة. (كتاب التوحيد،قبل حديث: ٧٥٢٢)

علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں کہ اس بات کا احتمال ہے کہ امام بخاریؒ نے کلام کے وصف کو محدث قرار دیکر بھی اس کے مخلوق ہونے کی نفی کی ہو (جیسے کہ کرامیہ سمجھتے ہیں) کیونکہ امام بخاریؒ نے آیت کریمہ وما یاتیهم من ذکر من الرحمٰن محدثًا سے استدلال کیا ہے؛ لہذا یہ ہوسکتا ہے کہ احداث اس جگہ خلق واختراع کے معنیٰ میں نہ ہو، کیونکہ اگر وہ مخلوق ہو تو وہ مخلوق کے کلام کے مانند ہوجائے اور جیسے حق سبحانہ وتعالیٰ ذات کے اعتبار سے لیس کمثله شیٔ ہے اسی طرح وہ صفات کے اعتبار سے بھی کسی کے مشابہ نہیں ہے۔ کچھ حضرات نے ذکر کیا کہ امام بخاریؒ نے آیت کے محدث لفظ کو حدیث (بات چیت) کے معنیٰ میں لیا ہو لیکن حدیث یہاں انزال کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہو، کیونکہ مخلوق کے علوم تو حادث ہی ہیں، نہ کہ خالق کی نسبت کے اعتبار سے۔

(المتواري :ص/٤٣٣،فتح الباري :ج/١٣،ص/٤٩٧)

حاصل یہ کہ امام بخاریؒ نے اگرچہ متشابہ کا اثبات اور تاویل نہیں کی لیکن تنزیہہ ضروری ہے کہ صفات متشابہ کو عام معنیٰ میں نہ سمجھا جائے بلکہ اس کا علم اللہ تعالیٰ کے حوالے کیا جاوے ،اوراس کی شان کے مناسب ہی سمجھا جاوے جیسے کہ امام بخاریؒ نے فرمایا:"وان حدثه لایشبه حدث المخلوقین ، لقوله تعالی لیس کمثله شیئ وهو السمیع البصیر".

متشابہ کی تاویل کی مثالیں:۔

امام بخاریؒ نے دوسروں کی طرف سے بھی آیات کی تاویلات نقل کی ہیں لیکن ان

آیات کو اصطلاحی معنیٰ میں متشابہ نہیں کہا جاسکتا؛ کیونکہ اصولیین نے متشابہ کی تعریف میں قید لگائی ہے کہ لایمکن معرفة المراد منه اور جب ان کی مراد معلوم ہوگئی تو پھر یہ متشابہ نہیں رہی، بلکہ مفسر یا مؤول ہوگئی۔(اصول فقہ ابوزہرہ:ص/۱۳۶) بخاری میں ہے :وقال ابن جبیر "کرسیه" [البقرہ : ۲۵۵] عِلْمُه (کتاب التفسیر قبل حدیث: ٤٥٣٥) کل یوم هو في شأن کی تفسیر حضرت ابوالدرداءؓ نے یہ فرمائی: یغفر ذنبا ، ویکشف کربا، ویرفع قوما ، ویضع آخرین.(کتاب التفسیر بعد حدیث: ٤٨٧٧)

امام بخاریؒ نے بھی متشابہ کو نقل کیا ہے،سورۂ قصص میں ''کل شيئ هالك إلا وجهه'' [القصص:۸۸] إلا ملكه ويقال الا ما اريد به وجه الله .

(کتاب التفسیر حدیث قبل :٤٧٧٢)

لفظ شیٔ کا حق سبحانہ وتعالی کے لئے اطلاق:۔

علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ جن حضرات نے شیٔ کا اطلاق حق سبحانہ وتعالی کے لئے جائز قرار دیا ہے وہ استثناء کو متصل مانتے ہیں،اور جنہوں نے انکار کیا وہ استثناء کو منقطع مانتے ہیں یا متصل مانتے ہیں لیکن وجہ سے وہ اعمال مراد لیتے ہیں جو اللہ تعالی کی رضامندی کے لئے کئے جائیں۔(فتح الباری:ج/۸،ص/۵۰۵)

امام موصوف شیٔ کا اطلاق اللہ تعالی کے لئے جائز قرار دیتے ہیں،ان کی دلیل ایک تو یہی آیت ہے اور دوسری آیت ﴿قُلْ اَيُّ شيئ اكبر شهادة قل اللّٰه﴾ [الانعام:۱۹۱] ہے،اسی طرح آپ ﷺ نے بھی ایک شخص کو مہر کے سلسلے میں دریافت کرتے ہوئے قرآن کریم کو شیٔ قرار دیا جو صفات خداوندی میں سے ہے، فرمایا: أمعك من القرآن شيئ ؟ قال نعم ، سورة كذا وسورة كذا؛ لسور سمّاها (کتاب التوحید قبل حدیث: ٧٤١٧)

لیکن شیٔ کا اطلاق اللہ تعالی سبحانہ پر کرنے سے اس کے لئے جسم وغیرہ ثابت کرنا نہیں ہے

، بلکہ لفظ شیئ موجود کے معنیٰ میں مراد لیا ہے۔

(۲) امام بخاریؒ نے سورۂ جاثیہ کی تفسیر میں ﴿ننسکم﴾ [الجاثيه:٢٤] کی تفسیر نترککم سے کی ہے۔(كتاب التفسير قبل حديث: ٤٨٢٦) چونکہ نسیان کی نسبت حق سبحانہ وتعالی کے لئے آیت کریمہ ﴿لا يضل ربی ولا ينسى﴾ [طه: ٥٢] کی وجہ سے صحیح نہیں ہے لہذا اس کو اس کے ظاہری معنیٰ سے دوسرے معنیٰ کی طرف عدول کیا جائے گا، اس جگہ سیاق آیت کی مناسبت سے ترک کا معنی مراد لیا گیا، کیونکہ آیت کریمہ ﴿وقيل اليوم ننسٰكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا﴾ کے مفہوم سے کفار کو آگ میں چھوڑ دیا جانا سمجھ میں آتا ہے۔امام بخاریؒ نے یہ مفہوم ابوعبیدہ کے قول سے لیا ہے جس کو عبدالرزاق نے وصلا قتادہ سے نقل کیا ہے۔ قال اليوم نترككم كما تركتم. اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے بھی نقل کیا گیا ہے۔ وهو من اطلاق الملزوم وارادة الازم، لان من نسى فقد ترك بغير عكس

(فتح الباری: ج/ ۸، ص/۵۷۴)

(۳) سورۂ رحمٰن کی آیت سنفرغ لكم [الرحمن: ٣١] کی تفسیر میں سنحاسبكم، لايشغله شيئ عن شيئ ، وهو معروف فى كلام العرب ، يقال: لاتفرَّغَنَّ لك ، وما به شُغُل ، يقول : لآخذَنَّك على غِرَّتك .

(كتاب التفسير بعد حديث: ٤٨٧٧)

مستقبل میں فراغت حال میں مشغولیت کو مستلزم ہے اور مشغولی ضعف کی دلیل ہے، لہذا حق سبحانہ وتعالی کو اس سے پاک کرنا ضروری ہے، تو محاسبہ کے معنیٰ میں لیا گیا۔اس میں بھی امام بخاریؒ نے ابوعبیدہ کی پیروی کی ہے، اسی طرح حضرت ابن عباسؓ سے منقول پوری عبارت بھی صحیح بخاری میں مذکور ہے۔(فتح الباری: ج/ ۸/ص، ۶۲۳)

حدیث ٤٨٨٩ میں لفظ لقد عجب الله عزوجل – او ضحك – من فلان

وفلانة ،کی تشریح کرتے ہوئے امام بخاریؒ فرماتے ہیں: قال ابوعبد الله: معنیٰ الضحك: الرحمة. علامہ خطابی فرماتے ہیں: قول ابی عبد الله قریب وتأویله علی معنیٰ الرضا لفعلها اقرب واشبه. (اعلام الحدیث: ج/۲،ص/۱۳۶۷) وقال ابن حجر: ولم ار ذلك في النسخ التی وقعت لنا من البخاری . (فتح الباري: ج/۸،ص/۶۳۲) یہ عبارت فربری والے نسخے میں ہے،ابن معقل نسفی والے نسخے میں نہیں ہے۔

(۵) باب قول النبي ﷺ لاشخص اغیر من الله ،فقال عبید الله بن عمرو عن عبد الملك : لاشخص اغیر من الله. (کتاب التوحید قبل حدیث: ۷۴۱۶) یہ روایت ترجمۃ الباب میں تعلیقاً ذکر کی ہے،اور موصولاً جو روایت لائے اس میں لاشخص کے بجائے ولا احد - ولا احد کے کلمات لاکر اشارہ کردیا ہے کہ صحیح کلمات احد والے ہیں، شخص کی نسبت اللہ تعالی کی طرف کرنا مناسب نہیں ہے،اسی وجہ سے دوسرے مقامات پر بھی روایت کو لا احد اور لاشیئ کے الفاظ سے ہی نقل کیا ہے۔

(حدیث: ۴۶۳۷، ۱۰۴۴، ۵۲۲۱، ۷۴۰۳)

علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ ترجمۃ الباب میں لاشخص والے الفاظ سے امام بخاریؒ اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ حدیث شریف میں اصل کلمات شخص کے نہیں ہے، یہ صرف راوی عبیداللہ کا تفرد ہے۔(اعلام الحدیث: ج/۴،ص/۲۳۴۴)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ عبیداللہ کے علاوہ روات نے بھی لفظ لاشخص نقل کیا ہے۔ واما الخطابی فبنی علی ان هذا التركیب اثبات هذا الوصف لله تعالى فبالغ في الانكار وتخطئة الراوي .

(فتح الباری: ج/۱۲،ص/۴۰۰، شرح تراجم ابواب البخاری للدهلوی:ص/۴۳۵)

معنی پر لفظ کی دلالت کی کیفیت کے اعتبار سے تقسیم:۔

بخاری شریف کا ہر ترجمہ الفاظ کی مختلف دلالات کے اعتبار سے مسائل کے استنباط کی

بہترین مثال پیش کرتا ہے،علمائے کرام نے امام موصوفؒ کی ان دلالات کے استعمال کرنے کی کیفیت کو تفصیلی طور پر ذکر کیا ہے۔ علامہ طاہر الجزائری تراجم بخاری میں حدیث کی دلالت کے مخفی ہونے پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:فالخفی ربما حصل تناوله بالاقتضاء ،او باللزوم. (توجيه النظر الى اصول الاثر، ج/١،ص/٢٢٢)

شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ کے تراجم کبھی حدیث کے الفاظ کی عبارت سے،کبھی اشارہ یا عموم اوراشارہ سے ہوتے ہیں۔ (شرح تراجم البخاری :ص/١٩، الابواب والتراجم :ج/١،ص/١٣، سيرة الامام البخاری للمبارکفوری ،ص/٤٢٠)

عبارۃ النص کی مثالیں:

اگلی بحث میں ظاہر اور نص کی جو مثالیں بیان کی ہیں وہ سب عبارۃ النص کی بھی مثالیں سمجھی جاسکتی ہیں:

(۱) امام بخاریؒ نے باب غسل الرجلين ولا يمسح على القدمين قائم کرکے اس کو ثابت کرنے کے لئے جو روایت ذکر کی اس میں ويل للأعقاب من النار ، مرتين او ثلاثا کے الفاظ سے ایڑی کا دھونا ثابت ہورہا ہے،اس کا مسح کافی نہیں ہوگا۔ (کتاب الوضوء،حدیث:۱۶۳)شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں : وقد اتى البخاري بالترجمة صريحة لان قصده من هذا الباب الرد على من زعم ان وظيفة الرجلين المسح دون الغسل. (شرح تراجم ابواب البخاري :ص/٨٤)

(۲) اسی طرح "باب السلم في كيل معلوم " کے ماتحت جو روایت ذکر کی اس میں صراحۃً فليُسْلِفْ فى كيل معلوم کے الفاظ موجود ہیں۔ (كتاب السلم ،حديث: ٢٢٣٩) اسی طرح اس حدیث شریف کے دوسرے الفاظ سے بھی صراحۃ دوسرا ترجمہ قائم کیا ہے۔

اشارۃ النص:

امام بخاریؒ نے اشارۃ النص سے بہت زیادہ استدلال کیا ہے، مثلا:

(۱) امام بخاری نے باب قائم کیا ہے: باب ما ادی زکاته فلیس بکنز ؛ لقول النبيﷺ: لیس فیما دون خمسة اواق صدقة . (کتاب الزکوة ،حدیث: ۱٤۰٤) حاکم نے مستدرك علی الصحیحین میں اس کو مرفوعا نقل کی اور فرمایا: ما ادی زکوته فلیس بکنز یہ روایت بخاری کی شرط کے مطابق ہے، لیکن شیخین نے اس کی تخریج نہیں کی ہے، البتہ موقوفا کئی صحابۂ کرام سے مروی ہے۔ (موطا امام مالك : حدیث/ ۵۹۷، مصنف ابن ابی شیبة: حدیث/ ١٠٥١٦، فتح الباري: ج/٣،ص/٢٧٢)

امام بخاریؒ نے ترجمہ میں اس کو ذکر کر کے دوسری روایت کے اشارہ سے اس روایت کے معنیٰ کی صحت کو ثابت کیا، اشارۃ النص کا حاصل یہ ہے کہ زکوۃ کی ادائیگی کے بعد جو مال بچے اس کا خرچ کرنا واجب نہیں ہے۔ اور جب مابقیہ مال کا خرچ کرنا واجب نہیں ہے تو مسلمانوں پر اس کے روکنے اور جمع کرنے پر کوئی مؤاخذہ نہیں ہوگا، لہذا وہ اس کنز کے حکم میں داخل نہیں ہے جس کی وعید "والذین یکنزون الذهب والفضة "میں ذکر کی گئی ہے۔

امام بخاریؒ نے "لیس فیما دون خمسة اواق صدقة" والی روایت سے ترجمہ کو ثابت کیا ہے کہ مطلق کنز (جمع کرنے) کی نفی نہیں ہے بلکہ جس کی زکوۃ نہ ادا کی گئی ہو اس پر وعید ہے، حدیث شریف کا مفہوم یہ نکلا کہ پانچ وسق سے زائد میں صدقہ واجب ہے، اس کا تقاضہ یہ ہوا کہ صدقہ نکالے ہوئے مال پر وعید نہیں ہے، لہذا زکوۃ کی ادائیگی کے بعد بچے ہوئے مال کو کنز نہیں کہا جا سکتا ہے۔ (فتح الباری: ج/٣،ص/٢٧٣)

(۲) امام بخاریؒ نے باب ماجاء في بیوت ازواج النبيﷺ وما نسب

مـن البيـوت اليهن، وقول الله عزوجل وقرن في بيوتكن [الاحزاب:۳۳] لاتدخلوا بيـوت الـنبـي الا ان يؤذن لكم. [الاحـزاب:۵۳] (كتـاب فـرض الـخـمـس ، قبل حديـث: ۳۰۹۹) قائم کیااوراس میں کئی احادیث ذکر کی جو بیوت النبي کی اضافت ازواج کے گھروں کی طرف کررہی ہیں،احادیث: ۳۰۹۹ تا ۳۱۰۵ میں حضرت عائشہؓ کا فـي بيتـي، عـنـد بـاب ام سـلمة ، بيت حفصة ، من حجرتها ،مسكن عائشة او بيت حفصة وغیرہ کے الفاظ ہیں۔

علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں کہ ازواج مطہرات کا سکنیٰ بھی ان کے نفقہ کی طرح ان کی خصوصیات میں داخل ہے اور اس کی وجہ ان کا ہمیشہ اپنے کو ان گھروں میں روکے رکھنا ہے، امام بخاریؒ ان حجروں کی نسبت ازواج مطہرات کی طرف کرکے ان کے دوام استحقاق کو ثابت کرتے ہیں۔ (المتواری:ص/۱۸۶،۱۸۷)

امام بخاریؒ نے اس سے قبل "بـاب نـفـقـة نساء النبي ﷺ بعد وفاته " قائم کیا، اوراس میں یہ دلیل ذکر کی کہ ازواج مطہرات کا نفقہ آپ ﷺ کے اس مال میں سے نہیں ہے جس کی وراثت نہیں ہوگی، بلکہ آپ کی وفات کے بعد بھی ازواج مطہرات کو ملے گا۔

حدیث ابوہریرہؓ: (۳۰۹۶) بطور استدلال کے ذکر کی جس میں آپ ﷺ نے فرمایا : يَـقْتَسِم ورثتي دينارا، ما تركت بعدَ نفقة نسائي ومئونة عاملي فهو صدقة . اس پر سوال یہ پیدا ہوا کہ آپ ﷺ کے چھوڑے ہوئے مکانات بھی صدقہ میں سے ہوں گے یا ازواج مطہرات کے نفقہ میں شامل ہوں گے؟ تو امام بخاریؒ نے یہ باب قائم کرکے واضح کیا کہ یہ حجرات صدقہ میں سے نہیں ہوں گے،البتہ یہ سب صراحۃ ذکر نہیں کیا بلکہ اشارۃ النص سے ثابت کیا ہے۔

امام بخاریؒ کے اشارات کبھی بہت دور کے ہوتے ہیں ،یہ استئناس اور

مناسبتِ بعیدہ کے طور پر ہوتے ہیں۔

(۱) باب من ادرك ركعة من العصر قبل الغروب کے ماتحت صریح روایات سے استدلال کرنے کے بعد بطور اشارہ کے دو روایتیں ذکر کرتے ہیں جس میں سے ایک روایت میں مسلمانوں اور یہود و نصاریٰ کی مثال ذکر کی ہے۔

"عن أبي موسى عن النبي ﷺ: مَثَلُ المسلمين واليهود والنصارى كمثل رجل استأجر قومًا يعملون له عملاً إلى الليل، فعملوا إلى نصف النهار، فقالوا: لا حاجةَ لنا إلى أجرك، فاستأجر آخرين، فقال: أكملوا بقية يومكم، ولكم الذي شَرَطْتُ، فعمِلوا، حتى إذا كان حينَ صلاةِ العصر قالوا: لك ما عملنا، فاستأجر قوماً فعملوا بقية يومهم حتى غابت الشمس، واستكملوا أجر الفريقين".

(حديث: ٥٥٨)

علامہ ابن المنیر اس روایت سے ترجمۃ الباب کے استدلال پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حدیث شریف کے لفظ "فعملنا الى غروب الشمس" سے پتہ چلتا ہے کہ کام کرنے کا وقت مغرب تک ممتد تھا اور وہ فوت نہیں ہوتا ہے اور اس وقت کے قریب عمل عصر کی نماز ہے، یہ عبارت النص سے ثابت نہیں ہے لیکن اشارہ کی قبیل سے ہے، کیونکہ حدیث مثال ہے، اور اس وقت کے خاص عمل سے مراد نماز نہیں ہے بلکہ قیامت تک کے امت مسلمہ کے تمام اعمال خیر مراد ہیں۔ (المتواری، حدیث:۹۴) حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی کے فضلِ خاص کی وجہ سے دن کے چوتھے حصہ کے عمل کو دن بھر کے عمل کے برابر قرار دیا گیا، اس نے ہی تقاضہ کیا کہ چار رکعت والی نماز جو عصر کی ہے اس کی ایک رکعت نے چاروں رکعت کو وقت میں پانے کے برابر ثواب دیا، اس طرح دونوں عمل چوتھائی ہونے میں مشترک ہوگئے۔(فتح الباري: ج/٢،ص/٣٩، مناسبات تراجم البخاری لابن جماعة :ص/٤٨)

(۲) "بـاب إذا فـاتـه الـعيـد يصلي ركعتين، وكذلك النساء ومن في البيوت والقرى ، لقول النبيﷺ : (هذا عيدنا أهلَ الإسلام)، وأمر أنسُ بن مالك مـولاهـم ابـنَ أبـي عُتبةَ بـالـزاويةِ. فجمعَ أهلَهُ وبنيه وصلى كصلاةِ أهل المصر وتـكبيـرهم ، وقال عكرمة : أهلُ السواد يجتمعون في العيد يصلون ركعتين كما يصنع الإمامُ، وقال عطاءٌ : إذا فاته العيد صلى ركعتين".

(كتاب العيدين، قبل حديث: ۹۸۷)

روى البـخـاري في الباب حديث عائشة "أن أبا بكر رضي الله عنه دخلَ عليها وعندها جاريتان في أيام منى تُدَفِّفان وتضربان - والنبيﷺ مُتَغشٍّ بثوبه- فـانتهـر هـما أبو بكر، فكشف النبيﷺ عن وجهه فقال: دعهما يا أبا بكر، فإنها أيـام عيـد ، وتـلـك الأيـام أيـام منى، وقالت عائشة : رأيت النبيﷺ يسترني وأنا أنـظـر إلـى الـحبشة وهـم يلعبون في المسجد ، فزجرهم عمرُ ، فقال النبيﷺ : دعهم، (أَمْنًا بني أرفِدةَ) ، يعني من الأَمن". (حديث: ۹۸۸،۹۸۷)

حدیث شریف میں صلاۃ عید کی قضاء کے سلسلے میں صریح عبارت موجود نہیں ہے، امام بخاریؒ نے حضرت انسؓ کے فعل اور تابعین کے اقوال سے استدلال کیا ہے، یہ استدلال اشارہ کے طور پر ہے، اس طور پر کہ عید جب تک تمام مسلمانوں کے لئے باقی ہے وہاں تک ہر عمل مشروع ہے، صلاۃ عید تو اعظم شعائر میں سے ہے۔علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں:

"مـوضـع الاستـدلال مـن حديث عائشة : الإشارة بقوله ﷺ : (إنها أيام عيـدٍ) ، فـأضـاف نسبةَ العيد إلى اليوم على الاطلاق ؛ فيستوي في إقامتها الفذُّ ، والجماعة، والنساء ، والرجال ، والله أعلم". (المتواري:ص/١١٦)

دلالۃ النص:

(۱) باب كراهية الصلاة في المقابر کے عنوان سے حضرت ابن عمرؓ کی روایت ذکر کی جس میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ تمہارے گھروں میں نماز پڑھا کرو، ان کو قبر نہ بناؤ۔(کتاب الصلوة ،حدیث: ٤٣٢)

علامہ ابن جماعہ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے حدیث شریف سے یہ سمجھا کہ مقابر میں نماز نہیں پڑھی جاتی ہے، کیونکہ جن گھروں میں نماز نہیں پڑھی جاتی ہے ان کو آپ ﷺ نے مقابر کے ساتھ تمثیلاً تشبیہ دی، فدل مفهومه على ان المقابر ليست محلا للصلوة (مناسبات تراجم البخاری ،ص/٤٥ ،المتواری :ص/٨٦) اگر چہ ابن المنیر اور ابن جماعہ نے امام بخاری کے استدلال پر اعتراض کیا ہے کہ حدیث شریف میں قبور کا لفظ ہے مقابر کا نہیں ہے، اور قبر محل صلوٰۃ نہیں ہے، لہذا مقابر میں کراہت کا استدلال صحیح نہیں ہے، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تاویل کی ہے کہ منطوقاً تو استدلال صحیح نہیں ہے لیکن مفہوماً صحیح ہے۔

(فتح الباری: ج/۱ص/۵۲۹)

(۲) باب الاسير او الغريم يربط فى المسجد کے ماتحت حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ذکر کی ہے۔

عن ابى هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: إن عفريتاً من الجن تفلَّتَ عليَّ البارحةَ ـ أو كلمة نحوَهَا ـ ليقطعَ عليَّ الصلاة، فأمْكنَني اللّٰه منه، فأردْتُ أن أربطَه إلى سارية من سواري المسجد حتى تُصبحوا وتنظروا إليه كلُّكم، فذكرتُ قولَ أخي سُلَيمانَ ﴿رَبِّ اغۡفِرۡ لِي وَهَبۡ لِي مُلۡكًا لَّا يَنۢبَغِي لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعۡدِيٓ﴾ [ص:٣٥] قال روحٌ : فردّه خاسئًا . (كتاب الصلاة ،حديث: ٤٦١)

جب شیطان کو باندھا جائے گا تو وہ قیدی ہوگا، تو ہر قیدی جو اس کی طرح ہوگا اس کو

باندھنابدرجۂ اولی جائز ہوگا۔

قال العینی: وبه مطابقته للترجمة في قوله (الاسير) ظاهر، واما في قوله (والغريم) بالمقياس عليه، لان الغريم مثل الاسير في يد صاحب الدين.

(عمدة القاری:ج/٤،ص/٥٣)

(۳) باب الاستماع الی الخطبة کے ماتحت وہ حدیث لائے جوفرشتوں کے خطبہ سننے پر دلالت کرتی ہے، حالانکہ حدیث میں فرشتوں کو خطبہ سننے کا امر نہیں کیا گیا ہے۔

عن ابی هريره رضي الله عنه قال: قال النبيﷺ: "إذا كان يوم الجمعة وَقَفَتِ الملائكةُ على باب المسجد يكتبون الأوَّلَ فالأول، ومثل المُهجِّر كمثل الذي يُهدِي بَدَنة، ثم كالذي يُهدي بقرة، ثم كبشًا، ثم دجاجة، ثم بيضة، فإذا خرج الإمام طووا صُحُفهم ويستمعون الذكر". (حديث: ٩٢٩)

مولانا مبارکپوری اس مثال کو دلالت النص سے استدلال کے طور پر پیش کرتے ہیں کہ فرشتے جمعہ کے روز مسجد کے دروازے پر کھڑے ہوکر اول آنے والے لوگوں کا ثواب لکھتے ہیں، لیکن امام کے خطبہ کے لئے نکلنے پر وہ خطبہ سننے کے لئے اپنے صحائف لپیٹ دیتے ہیں تو مسلمانوں کو بدرجہ اولی خطبہ سننے کی طرف متوجہ ہونا چاہئے۔(سیرة الامام البخاری: ص/ ٤٢٤)

(۴) امام بخاریؒ باب لايسأل اهل الشرك عن الشهادة وغيرها کے ماتحت امام شعبی وابوہریرہؓ کے اقوال کے ساتھ حدیث بھی ذکر کرتے ہیں:

وقال الشعبي: لا تجوز شهادة أهلِ المللِ بعضهم على بعض، لقوله عزوجل ﴿فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهم العَدَاوَةَ وَالْبُغْضَآءَ﴾ [المائدة: ١٤]، وقال أبو هريرة عن النبيﷺ: لاتصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقولوا ﴿ءَامَنَّا بِاللّٰهِ

وَمَآ أُنزِلَ﴾ [البقرة: ١٣٦] ، الآية .

روى في البـاب حـديث عبدالله بن عباس رضي الله عنهما قال: "يا معشر الـمسـلمين!كيف تسألون أهل الكتاب و كتابُكم الذي أنزلَ على نبيه ﷺ أحدثُ الأخبار باللّٰه، تقْرؤونه لم يُشَبْ؟ وقد حدّثكم اللّٰه أن أهل الكتاب بدّلوا ما كتبَ الـلـه وغيروا بأيديهم الكتابَ فقالوا: ﴿هٰذَا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ لِيَشْتَرُوْا بِهٖ ثَمَنًا قَلِيْلًا ﴾ [البقرة: ٧٩]، أفـلا ينها كم بما جاء كم من العلم عن مُساءَ لتهم؟ ولا واللّٰه ما رأينا منهم رجلاً قطُّ يسألكم عن الذي أنزلَ عليكم". (حديث: ٢٦٨٥)

یہ آیات وحدیث یہود کے قولی طور پر جھوٹا ہونے کی وضاحت کرتی ہیں لیکن ان کی گواہی قبول کرنے کے سلسلے میں خاموش ہیں، لیکن جبکہ شہادت کا تعلق بھی قول سے ہی ہے، اور دوسرے اقوال کے مقابلے اس میں صدق کا زیادہ مطالبہ ہوتا ہے، لہذا ترجمۃ الباب میں شہادت کا لفظ ذکر کیا۔(فتح الباری : ج/٥،ص/٢٩٢)

(۵) بـاب اجابة الحاكم الدعوة ، وقد اجاب عثمان بن عفان عبدا للمغيرة بن شعبة کے ماتحت حدیث عام " فكّوا العانى واجيبوا الداعى" ذکر کی۔اس روایت میں سب کو ایک دوسرے کی دعوت قبول کرنے کی ترغیب دی ہے، حاکم کی تخصیص نہیں ہے، لیکن نص کے عموم اور لغوی دلالت سے حاکم وغیر حاکم شامل ہونا سمجھا جاسکتا ہے۔

(كتاب الاحكام :حديث: ٧١٧٣)

اقتضاء النص :

امام بخاریؒ نے اقتضاء النص سے بھی بہت سے مسائل کا استنباط کیا ہے۔

(۱) بـاب مـن بـا ع ثِمَارَهُ أوُ نَخْلهُ أو أرْضهُ أوُ زرْعهُ ، وقدْ وجَبَ فِيهِ الْـعُشْـرُ أوِ الـصَّدقةُ، فأدَّى الزّكاةَ منْ غيرهِ ، أوُ بَا عَ ثِمارهُ ولـم تجِبُ فيه الصَّدقةُ ،

وقـوْلُ الـنبـيﷺ : لا تَبيـعُـوا الثَّـمـرةَ حتّٰى يَبْدُوَ صلاحُها، فلم يَحظُرِ الْبَيع بعدَ الصَّلَاحِ علَى أَحدٍ ، وَلـم يَخُصَّ مَنْ وَجَبَ عليْهِ الزَّكَاةُ مِمّنْ لَمْ تَجِبْ.

(كتاب الزكاة ،حديث: ١٤٨٦)

ترجمۃ الباب کا لفظ ”فادى الزكاة من غيره“ حدیث شریف کے مقتضیٰ سے ثابت کیا ہے نہ کہ نص یا ظاہر سے ،حاصل یہ کہ حدیث شریف میں پھلوں کی بیع بُدُوِّ صلاح سے پہلے بیچنے سے منع فرمایا ہے، گویا بدوِصلاح کے بعد بیچنا جائز ہے۔اور ہوسکتا ہے کہ اسی وقت عشر یا زکوۃ واجب ہوئے ہوں، اس شخص کے لئے بدوِصلاح کی بنیاد پر جب بیچنا جائز ہوا تو اس نے اداءزکوۃ سے پہلے ہی بیچ دیا،تو اب وہ زکوۃ کی ادائیگی دوسرے پھلوں یا ان کی قیمت کے ذریعہ ہی کرے گا۔حدیث شریف میں وجوب زکوۃ یا عدم وجوب کی صورت میں سے کسی کی بیع کے لئے تخصیص نہیں فرمائی گئی ہے، بلکہ مطلقا بدوصلاح کے بعد جواز معلوم ہوا ہے۔

علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں: ووجه الاستدلال: اجازته للبيع بعد بُدُوِّ الصلاح، وهو وقت الزكاة ولم يُقَيِّد الجواز بتزكيتها من عينها؛ بل عمّ واطلق في سياق البيان . (المتواری، ص/١٣٢)

اور حافظ ابن حجرؒ بھی فرماتے ہیں: ”وأما قوله (فأدى الزكاة من غيره) فلأنه إذا باع بعد وجوب الزكاة فقد فعل أمراً جائزًا كما تقدم ، فتعلقت الزكاة بذمته، فله أن يعطيها من غيره أو يخرج قيمتها على رأي من يجيزه، وهو اختيار البخاري كما سبق“. (فتح الباري: ج/٣،ص/٣٥٢)

(٢) باب من قال: لا نكاح الا بولي: لقوله تعالى ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ ﴾ [البقرة: ٢٣٢] ، فدخل فيه الثيب، وكذلك

البكر، وقال: ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا﴾ [البقرة: ٢٢١]، وقال: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ﴾ [النور: ٣٢]. (كتاب النكاح، حديث: ٥١٢٧)

یہ روایت امام بخاریؒ کی شرط کے مطابق نہیں ہے تو آپ نے اس کی تائید کے لئے ان آیات کے مقتضیٰ کو ذکر کیا جس میں ضمیر وَلی کی طرف لوٹ رہی ہے جیسے فلا تعضلوھن، ولاتنکحوا، انکحوا، یہ آیات اولیاء سے خطاب کررہی ہے۔اسی طرح امام بخاریؒ نے دیگر روایات کو بھی اقتضاءً ذکر کیا جو اولیاء سے متعلق ہیں۔

(کتاب النکاح ،حدیث: ٥١٢٧-٥١٣٠)

علامہ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ "لا نکاح الا بولی" والی روایت سے اس وقت استدلال ہوگا جبکہ حدیث کی نفی کو صحت کے لئے مانا جاوے، اور اگر نفیٔ کمال مانا جاوے تو دیگر دلائل کی ضرورت ہوگی اور انہیں دلائل کو امام بخاریؒ نے آیات واحادیث کے طور پر ذکر کیا ہے۔(فتح الباری: ج/٩،ص/١٨٤)

(٣) باب تزويج المعسر الذي معه القرآن والاسلام کے ماتحت حضرت سہلؓ کی روایت ذکر کی جس کو دوسرے باب میں تفصیلا بھی بیان کی ہے، جس میں صحابیؓ کو شادی کرنے کے لئے کچھ نہ ہونے کی صورت میں قرآن کے یاد ہونے کا سوال کیا، ان کے یاد ہونے پر فرمایا: "املکنا کھا بما معك من القرآن". (کتاب النکاح،حدیث: ٥١٢١)

اسی طرح حضرت ابن مسعودؓ کی وہ روایت جس میں ایک غزوہ میں انہوں نے عورتیں نہ ہونے کی صورت میں خصّی ہونے کی اجازت چاہی تو آپ ﷺ نے منع فرمایا۔ (حدیث: ٥٠٧١) اس حدیث سے استدلال کا اقتضاء یہ ہے کہ آپ نے خصّی ہونے سے منع فرما کر نکاح کی ترغیب دی، اب اگر تنگ دست آدمی اس کی وجہ سے شادی نہ کرے تو خصّی ہونا لازم آئے گا، جس کی ممانعت فرمائی گئی ہے، یہ تکلیف مالا یطاق ہوگی۔(المتواري: ص/٢٨٧)

مفہوم مخالف سے استدلال:

امام بخاریؒ نے بہت سے تراجم میں نص کے مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہوئے احکام ثابت کئے ہیں، مثلاً:

(۱) باب العشر في مايُسقى من السماء والماء الجاري ، ولم ير عمر ابن عبد العزيز في العسل شيئًا . (كتاب الزكاة ،قبل حديث: ١٤٨٣) ، وروى فيه حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما "عن النبيﷺ أنه قال: فيما سَقَتِ السماء والعيون أو كان عَثَرِيًّا العشرُ، وما سقي بالنَّضْحِ نصفُ العشْرِ". (حديث: ١٤٨٣)

امام بخاریؒ کا استدلال حدیث کے ذریعہ شہد پر زکوۃ کی نفی کرنے کا ہے، اور یہ مفہوم مخالف کی دلالت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں عشری اشیاء کا صراحۃً ذکر ہے، لیکن شہد کا ذکر نہیں ہے۔ امام موصوف نے ترجمۃ الباب میں شہد کا ذکر کر کے یہ ذکر کرنا چاہا کہ حدیث عشری اشیاء کے بیان میں خاص ہونے کے باوجود شہد میں عشر کا ذکر نہیں ہے اور شہد ماسقت السماء والعیون میں سے بھی نہیں ہے تو حدیث شریف کے مفہوم مخالف سے اس میں عشر کی نفی معلوم ہوتی ہے۔ (المتواری:ص/۱۳۰)

(۲) باب فضل القرآن علی سائر الکلام کا عنوان قائم کر کے اس میں دو روایتیں ذکر کی، جن میں سے ایک میں نیک اور فاجر قرآن شریف پڑھنے والے کی فضیلت اور نہ پڑھنے والے کی شناعت کی مختلف قسم کے پھلوں سے تمثیل پیش کی گئی اور دوسری روایت میں امت محمدیہ اور یہود ونصاری کے دن کے مختلف حصوں میں اپنے اپنے عمل واجرت کے اعتبار سے ہونے والے فرق کو ذکر کیا گیا۔ (كتاب فضائل القرآن حديث: ٥٠٢٠-٥٠٢١)

ان دونوں روایتوں میں قرآن کریم کی افضلیت پر منطوقاً دلالت کرنے والے الفاظ مصرح نہیں ہے، مفہوم مخالف کے طور پر ہی ثابت ہو رہے ہیں، کیونکہ قرآن شریف پڑھنے

والے کی فضیلت اور نہ پڑھنے والے کی عدم فضیلت دلالت کرتی ہے کہ پڑھنے والا شریعت میں پسندیدہ ہے اور دوسرا ناپسندیدہ ہے، گویا ان کو یہ فضیلت قرآن کریم کی وجہ سے ملی ہے جو قرآن کی افضلیت کو ثابت کرتا ہے۔

علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں:

وجه مطابقة الحديثين للترجمة أنه وصف حامل القرآن والعامل بالكمال، وهو اجتماع المنظر والمخبر، ولم يُثبت هذا الكمال لحامل غيره من الكلام ، ووصف في الحديث الثاني فضل الأمة وخصوصيتها على سائر الأمم، وما اختُصّت إلا بالقرآن ؛ دل على أنه السبب في فضلها". (المتواری:ص/۳۹۷،۳۹۸)

وقال ابن حجر: " ومطابقة الحديث الأول للترجمة من جهة ثبوت فضل قارئ القرآن على غيره فيستلزم فضل القرآن على سائر الكلام كما فضل الأترج على سائر الفواكه". (فتح الباري: ج/۹،ص/٦٧)

مفہوم مخالف سے قوی دلیل موجود ہونے کی صورت میں اس کو چھوڑ دینا:۔

مفہوم مخالف چونکہ صریح النص سے ثابت نہیں، لہذا جب اس کا معارضہ اپنے سے قوی دلیل کے ساتھ ہوگا تو اس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

(۱) باب الاغتباط فی العلم والحکمة کے ماتحت حضرت عمرؓ کا قول وقال عمر: تفقهوا قبل ان تسودوا، نقل کرکے امام بخاریؒ اس کی وضاحت کرتے ہیں:

وبعد ان تسودوا، وقد تعلّم اصحاب النبي ﷺ في كِبَرِ سِنّهم. (كتاب العلم قبل حديث: ۷۳) حدیث عمرؓ کے قول کا مفہوم مخالف یہ تھا کہ سیادت کے بعد حصول علم نہیں کر سکتے، امام بخاریؒ نے اس کو رد کر دیا۔ (فتح الباری: ج/۱،ص/۱٦٦)

(۲) باب الشهادة سبع سوى القتل کے تحت حدیث ذکر کی ہے :

عن ابی هريرة رضي الله عنهما أنّ رسول الله ﷺ قال: الشهداء خمسة :

المطعونُ والمبطون والغَرِقُ وصاحب الهدْمِ والشهيد في سبيل الله. (حديث: ۲۸۲۹) وحديث " أنس بن مالك رضى الله عنه عن النبيﷺ قال: الطاعون شهادة لكل مسلم". (حديث: ۲۸۳۰)

حدیث میں ذکر کردہ عدد کا مفہوم مخالف اس سے زائد کی نفی کرتا ہے، تو امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب سے اس کی نفی کی ہے۔

علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ شہادت صرف قتل میں ہی منحصر نہیں ہے بلکہ اس کے دوسرے بھی اسباب ہیں، پانچ والی روایت ان کی شرط کے مطابق ہے اور سات والی ان کی شرط کے مطابق نہیں ہے تو ترجمہ کے ذریعہ حصر کی نفی کر کے عموم کو ذکر کیا۔(المتواری: ص/۱۵۹)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ہمیں جید طرق سے بیس سے زیادہ اوصاف کے لوگوں کے شہید ہونے کی روایتیں ملی ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے ان میں سے چودہ صفات کو ذکر کیا ہے۔ (فتح الباری: ج/۶،ص/۴۳) سات خصلتوں والی روایت موطا مالک میں موجود ہے۔(حدیث:۵۵۴)

(۳) باب عقوق الوالدين من الكبائر کے ماتحت صریح روایتیں ذکر کی ہیں اور تیسری روایت جو صرف والدہ کی نافرمانی کی حرمت پر دلالت کرتی ہے، اس کو بھی ذکر کیا ہے؛ جس کے مفہوم مخالف سے والد کی نافرمانی کا جواز معلوم ہوتا ہے تو امام بخاریؒ نے مفہوم مخالف کی نفی کرنے کے لئے والد کی نافرمانی کی حرمت پر دلالت کرنے والی روایت بھی ذکر کی۔ (كتاب الادب: حديث/ ۵۹۷۵ تا ۵۹۷۷) اور ترجمۃ الباب سے اس کی طرف اشارہ کیا؛ تا کہ والدہ کا حصر نہ سمجھا جاوے۔

مفہوم مخالف کو لغو قرار دینے والی عبارتیں:۔

(۱) باب ذكر البيع والشراء على المنبر في المسجد (كتاب الصلوة: حديث/

٤٥٦) سے امام بخاریؒ کی یہ مراد نہیں ہے کہ بیع وشراء مسجد میں اور منبر پر سے ہو، بلکہ مراد یہ ہے کہ بیع اور بیع کے احکام کو منبر اور مسجد میں بیٹھ کر بیان کیا جا سکتا ہے، کیوں کہ اس میں حضرت بریرہؓ کے آقاؤں کی طرف سے ولاء کی غلط شرط لگانے کی آپ ﷺ نے نفی فرمائی ہے۔

(۲) باب تحريم الخمر في المسجد (كتاب البيوع، حديث: ٢٢٢٦) کے مفہوم مخالف کا اعتبار کریں تو گویا امام بخاریؒ حرمت کو صرف مسجد میں مقید کرتے ہیں، مسجد کے علاوہ کی حرمت کی نفی کرتے ہیں، حالانکہ یہ امام بخاریؒ کا مقصد نہیں ہے کیونکہ اس کے بعد والے باب "باب تحريم التجارة فى الخمر" کے ذریعہ مطلق شراب کی تجارت کی نفی کرتے ہیں بلکہ امام بخاریؒ کا مقصود یہ ہے کہ مسجد میں شراب کے احکام کو بیان کیا جا سکتا ہے، گویا مضاف محذوف ہے: باب ذكر تحريم الخمر. (فتح الباری: ج/١، ص/٥٥٤)

عام وخاص سے استنباط میں امام بخاریؒ کا منہج:۔

امام بخاریؒ عام وخاص کی دلالت کے سلسلے میں بہت اہتمام سے کام لیتے ہیں اور اکثر اس کی طرف اشارہ وتنبیہ فرما کر نصوص میں تطبیق بھی دیتے ہیں، شاہ ولی اللہؒ، حضرت شیخ زکریاؒ اور مبارک پوریؒ نے بھی کئی مقامات پر ان کے اس اہتمام کا ذکر کیا ہے۔(شرح تراجم ابواب البخاری، ص/٢٢، الابواب والتراجم، ص/١٢، سيرة الامام البخاري :ص/١٩٦)

(١) باب قول النبي ﷺ أُحِلَّتْ لكُم الغَنائم، وقال الله عزوجل: وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها. [الفتح: ٢٠] وهى للعامة حتى يُبَيِّنَهُ الرسول.

(كتاب فرض الخمس قبل حديث: ٣١١٩)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: (فهى للعامة) اي الغنيمة لعموم المسلمين ممن قاتل، قوله (حتى يبينه الرسول) اي حتى يبين الرسول من يستحق ذلك ممن لايستحقه، وقد وقع بيان ذلك بقوله تعالى ﴿وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَاَنَّ

لِلّٰهِ خُمُسَهُ﴾ (فتح الباري: ج/٦، ص/٢٢٠)

(٢) بـاب من خصّ بالعلم قوما دون قوم كراهية ان لا يفهموا، وقال علی :حدثوا الناس بما يعرفون، اتحبون ان يكذب الله ورسوله .

(كتاب العلم قبل حديث: ١٢٧)

اس کے بعد حضرت معاذؓ کی روایت ذکر کی ہے جس میں آپ ﷺ نے کلمہ شہادت کی تصدیق کرنے پر جہنم کے حرام ہونے کی بشارت دی ہے، حضرت معاذؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ! کیا میں لوگوں کو اس کی خوشخبری نہ سناؤں؟ تو آپ ﷺ نے منع فرمایا کہ لوگ اس پر بھروسہ کر کے دوسرے اعمال نہیں کریں گے۔

(٣) بـاب هـل يشتـری الـرجـل صدقته؟ ولا بأس ان يشتری صدقته غيره، لان النبي ﷺ انما نهی المتصدِّق خاصة عن الشراء ولم ينه غيره.

(كتاب الزكاة ، قبل حديث: ١٤٨٩)

آپ ﷺ نے حضرت عمرؓ کو اپنے صدقہ کئے ہوئے گھوڑے کو خریدنے سے اس لئے روکا ہے کہ اس میں ہدیہ واپس لینے کا وہم تھا، نہ کہ دوسرے کسی کو۔

(٤) بـاب تـوريث دور مكة وبيعها وشرائها، وان الناس في المسجد الـحـرام سـواء خـاصة، لقوله تعالی : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفرُوا ويصُدُّونَ عن سبيلِ اللّٰهِ وَالـمسْـجِـدِ الْـحَـرَامِ الَّـذِیْ جَـعَلْنَهُ لِلنَّاسِ سَوَآءً اَلْعٰكِفُ فيهِ وَالْبادِ وَمَن يُرِدْ فيهِ بِـإِلْـحَـادٍ بِظُـلْـمٍ نُّـذِقْـهُ مِـنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ [الحج: ٢٥] ،البَـادِي: الطَّـارِئ ، مَعْكُوفًا:مَحْبُوسا". (قبل حديث: ١٥٨٨)

وقال: البخاري : "باب هَلْ يَخُصُّ شَيئًا مِنَ الأَيَّامِ ".(قبل حديث: ١٩٨٧)

حضرت شیخ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے مسجد حرام کی قید لگائی ،یعنی برابری صرف مسجد میں ہے، مکہ مکرمہ کے بقیہ مقامات میں نہیں، امام ابوحنیفہؒ نے بھی ایسا ہی فرمایا ہے۔یعنی مکہ مکرمہ کے مکانات اور وراثت کی ممانعت فرمائی ہے۔

(الابواب والتراجم :ج/٣،ص/ ١٤٢)

جب تک خصوص کی دلیل معلوم نہ ہو وہاں تک عام کو اپنے عموم پر ہی باقی رکھنا:۔

امام بخاریؒ فقہی قاعدہ "الاصل بقاء العام على عمومه، وانه لايخصص ما لم يرد دليل من الشرع على تخصيصه" کی طرف متوجہ کرتے ہیں، جیسے کہ وهي للعامة حتى يبينه الرسول ﷺ کی عبارت دلالت کرتی ہے۔اس قاعدہ کی تطبیق کئی مثالوں کے ذریعہ واضح کرتے ہیں۔

(۱) "باب سواك الرَّطْب واليابس للصائم، ويُذْكر عن عامرِ بنِ رَبيعة قال:(رأيتُ النبّيﷺ يستاكُ وهو صائمٌ ، مالا أُحْصِي أو أعُدُّ) ، وقال أبو هريرة رضي الله عنه عن النبيﷺ (لَولا أن أشُقّ على أمتِي لأمرتُهم بِالسِّوَاكِ عِندَ كُلِّ وُضُوء) ، ويُروَى نَحْوُهُ عَنْ جابرٍ وزيد بنِ خالدٍ عنِ النَّبيّ ﷺ ، ولم يَخُصّ الصّائمَ من غيرهِ ، وقالتْ عائشةُ عن النَّبي ﷺ. (السِّوَاكُ مَطْهرةٌ لِلُفم، مَرْضَاةٌ للرَّب) وقَال عطاءٌ وقتادة : يبْتَلِعُ ريقه".(كتاب الصوم ،قبل حديث: ١٩٣٤)

امام بخاریؒ اس باب میں حضرت عثمانؓ کی وضوء کی کیفیت والی روایت لائے جس میں مسواک کا ذکر نہیں ہے۔(حدیث:۱۹۳۴) حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس ترجمہ سے امام بخاری ان حضرات (مالکیہ و شعبی) کا رد فرماتے ہیں جو روزہ دار کے لئے گیلے (تر) مسواک کو مکروہ قرار دیتے ہیں، اس سے پہلے محمد ابن سرین کے قیاس کو بھی ذکر کر چکے ہیں۔(قبل

حدیث: ۱۹۳۰) حضرت عثمان والی روایت میں بھی روزہ دار اور غیر روزہ دار کا فرق نہیں کیا گیا ہے۔ (فتح الباری: ج/٤،ص/١٥٨)

روایت کے الفاظ "رأيت النبيﷺ يستاك وهو صائم ما لا أحصي ولأعد" پر گفتگو کرتے ہوئے حافظ ابن حجر فرماتے ہیں : ومناسبته للترجمة اشعاره بملازمة السواك ،ولم يخص رطبا من يابس ، وهذا على طريقة المصنف في ان المطلق يسلك به مسلك العموم ، او ان العام في الاشخاص عام في الأحوال ، وقد اشار الى ذلك بقوله في اواخر الترجمة المذكورة: (ولم يخص صائما من غيره) اي ولم يخص ايضا رطبا من يابس . (فتح الباري :ج/٤،ص/١٥٨، المتوارى:ص/١٣٨)

حاصل یہ ہے کہ امام بخاریؒ عموم واطلاق کی دلالت ان کے اصلی مفہوم کے اعتبار سے (بغیر تخصیص وتقیید کے) عام حالات میں مراد لیتے ہیں؛ بلکہ مخصِص نہ ہونے کی شکل میں عموم واطلاق کی دلالت میں توسع سے کام لیتے ہیں اور عدم مخصص سے استدلال پر ہی اکتفاء نہیں فرماتے ہیں بلکہ خاص کے ذریعہ عام پر بھی استدلال کرتے ہیں، یہ بھی قیاس کی ہی ایک قسم ہے جیسے کہ محمد بن سیرین کے تر مسواک سے پانی پر استدلال کرنے کے قیاس کو ذکر کیا۔

(۲) باب يحلف المدعىٰ عَليه حيثُما وجبتْ عليه اليمينُ ، ولا يُصرَفُ من مَوضِعِ إلى غيرِه ، قَضَى مَروَانُ بِاليَمِينِ علَى زيدِ بْنِ ثابتٍ علَى المِنبرِ ، فقال: أحْلِفُ لهُ مكانِي ، فجعلَ زيدٌ يحْلِفُ ، وأبى أنْ يحلِفَ علَى المنْبرِ ، فجعلَ مروانُ يعْجبُ منه، وقال النَّبيُّ ﷺ : (شَاهِدَاكَ أَوُ يَمِينُهُ) (رواه البخاري بإسناده مع قصته رقم: ٢٥١٥)، ولم يخُصَّ مكَانًا دُونَ مَكَان. (كتاب الشهادات :قبل حديث/٢٦٧٣)

مروان نے حضرت زید بن ثابتؓ سے منبر پر حلف لینے کا فیصلہ کیا، آپ نے منبر پر کھڑے ہونے سے انکار کیا۔ امام بخاریؒ حضرت زیدؓ کے انکار سے عدم وجوب کی دلیل ثابت کررہے ہیں اور آپ ﷺ کے ارشاد شاھداك او یمینه سے بھی استدلال فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اس روایت میں کسی جگہ کی تخصیص نہیں فرمائی ہے، امام بخاری کے ترجمۃ الباب سے بھی عدم وجوب ثابت ہورہا ہے۔

حنابلہ اور احناف کا یہی مسلک ہے جبکہ دیگر ائمہ مدینہ منورہ میں منبر کے پاس اور مکہ مکرمہ میں مقام ابراہیم اور حجر اسود کے درمیان اور دیگر مقامات میں جامع مسجد میں گواہی کو وجوبی قرار دیتے ہیں۔ (فتح الباری، ج/۵، ص/۲۸۵)

امام بخاریؒ نے حدیث شریف کے عموم واطلاق کی بنیاد پر مکان کی قید کو خارج قرار دیا ہے۔

(۳) باب قول الله عزوجل ﴿من بعد وصية يوصى بها او دين﴾ کے ماتحت چند تابعین کے اقوال نقل کئے جنہوں نے مریض کی طرف سے ہونے والے قرض کے اقرار کو مطلقا جائز قرار دیا ہے، اس کے ساتھ "قال بعض الناس" کہہ کر احناف کا قول نقل کیا۔ لايجوز اقراره لسوء الظن به للورثة یعنی احناف اجنبی کے لئے مریض کے اقرار کے جواز کے قائل ہیں اور ورثاء کے لئے اقرار کو ناجائز کہتے ہیں۔ چند دلائل ذکر کر کے فرماتے ہیں: فلم يخص وارثا ولا غيره. (كتاب الوصايا، قبل حديث: ۲۷۴۹) استدلال یہ ہے کہ آیت کریمہ میں وصیت وقرض کو میراث پر مقدم کیا گیا ہے اور کوئی تفصیل ذکر نہیں کی ہے، البتہ وارث کے لئے وصیت کی نفی لاوصية لوارث سے ہوگئی ہے، قرض کا حکم اپنی حالت پر باقی رہے گا، یعنی آیت کا عمومی حکم قرض کے حق میں باقی رہے گا اور دلیل مخصص نہ ہونے کی وجہ سے ورثاء کے حق میں خاص نہ ہوگا۔

(۴)   "باب إذا وقف شيْئًا قبل أنْ يدْفعهُ إلٰى غيرهِ ؛ ، فهوَ جائزٌ ، لأَنّ عُمر رضي الله عنه أوْقفَ فقال: لا جُناحَ علَى منْ وَليهُ أنْ يأكُلَ ، ولم يَخُصّ إن ولِيهُ عمرُ أو غيرهُ ، وقال النَّبِيُّ ﷺ لأَبِي طلْحة : أَرَى أنْ تجعلهَا فِي الأقربين، فقال: فقسمَهَا فِي أقاربِهِ وبَنِي عمِّه ". (كتاب الوصايا ،بعد حديث: ۲۷۵۵)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ کی مراد یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے وقف کیا، اس کے بعد شرط لگائی تو آپ ﷺ نے ان کے قبضے سے نکالنے کا حکم نہیں فرمایا، یہ وقف پر موقوف علیہ کے قبضہ کے بغیر وقف صحیح ہونے کی دلیل ہے، یہی جمہور کا مسلک ہے۔ امام مالکؒ قبضہ کے بغیر وقف کی تمامیت کا انکار فرماتے ہیں اور یہی امام محمد اور امام شافعیؒ کا بھی ایک قول ہے۔ (فتح الباری ، ج/۵،ص/۳۸٤) اسی طرح عموم کا ترجمہ: باب من باع ثماره او نخله او ارضه او زرعه اورروایت ولم يخص من وجب عليه الزكاة ممن لم يجب (كتاب الزكاة حديث: ١٤٨٦) اور باب العرض في الزكاة (كتاب الزكاة) اورروایت فلم يستثن صدقة الفرض من غيرها اور ولم يخص الذهب والفضة من العروض (حديث:١٤٤٨) کے کلمات بھی عموم کو ثابت کرتے ہیں، اسی لئے حافظ ابن حجرؒ اس قسم کی مثالوں میں فرماتے ہیں: والبخارى فيما عرف بالاستقراء من طريقته يتمسك بالمُطْلَقات تمسك غيره بالعمومات. (فتح الباري : ج/۳،ص/۳۱۳)

جبکہ علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاری کا اس قسم کی مثالوں میں لم یخص فرمانا لم یفرق کے معنی میں ہے۔ (فیض الباری: ج/۳،ص/۵۰)

عام سے استدلال کی مثالیں:۔

بعض فقہی مسائل میں عمومی دلائل کے ساتھ کچھ دیگر خصوص کے دلائل بھی پائے جاتے ہیں ،علمائے کرام کی ایک جماعت اس میں کسی دلیل خصوصی یا دیگر عمومات سے

استدلال کرتے ہوئے تخصیص کے قائل ہیں۔امام بخاریؒ دلیل مخصص کو کمزور قرار دیتے ہوئے اس کی نفی کرتے ہیں۔

(۱) بـاب سـنة الـجلوس في التشهد ، و كانت ام الدرداء تجلس في صلاتها جِلسة الرجل ، و كانت فقيهة.(كتاب الأذان ،قبل حديث: ٨٢٧)

حـديـث ابن عمر رضي الله عنهما ، والشاهد فيه قوله: "إنما سنة الصلاة أن تنصِبَ رجلك اليمنى وتثنيَ اليسرى".(حديث: ٨٢٧)

حـديـث أبـى حميد الساعدي في نفر من أصحاب رسول اللهﷺ وذكر صلاة النبيﷺ ومنها هيئة التورك في التشهد الأخير.(حديث: ٨٢٨)

امام بخاریؒ مردوعورت کے لئے قاعدہ میں تورّک کے عموم کو ثابت کرتے ہوئے دوروایتیں لائے اورحضرت ام الدرداء کے عمل سے ترجمۃ الباب کومؤکدکیا۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ کا طریقہ ہے کہ جب دلیل عام ہواوراس کے عموم پر بعض علماء نے عمل کیا ہوتو اس کوترجیح دیتے ہیں اگرچہ اس کے ساتھ دیگر دلائل بھی ذکر کرتے ہیں۔(فتح الباری: ج/۲،ص/۳۰۶)

(۲) بـاب اخـذ الـصـدقة مـن الاغـنيـاء وترد في الفقراء حيث كانوا (كتـاب الـزكـاة قبل حديث: ١٤٩٦) کے ماتحت حضرت معاذؓ کی یمن بھیجنے والی روایت کوذکرکیا اوراس کے کلمات "فاخبرهـم ان الله قد فرض عليهـم صدقة تؤخذ من اغنيائهـم فترد عـلـى فـقرائهـم" سے استشہاد بھی کیا۔روایت کے ظاہری الفاظ سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ اس علاقے کے فقراء ہی پر زکوۃ تقسیم کی جائے لیکن امام بخاریؒ نے اس کوعموم مسلمین کے لئے سمجھا۔

قـال ابـن الـمـنير: لان الضمير في الجميع يعود على المسلمين ،فايُّ فقير

منهم ردت فيه الصدقة في اى جهة كان ، فقد وافق عموم الحديث ،فتأمله.

(المتواری : ص/۱۳۳)

خاص سے استدلال کی مثالیں:۔

(۱) باب ما يكره من السمر بعد العشاء (کتاب مواقیت الصلاۃ قبل حدیث: ۵۹۹) کے ماتحت عام روایت لائے جس کے کلمات "وكان يكره النوم قبله والحديث بعده" ہے، حدیث شریف کے عموم سے رات کو باتیں کرنا مطلقاً منع ہے، لیکن امام بخاریؒ نے ترجمہ میں سمر کا لفظ لاکر تنبیہ فرمادی کہ یہ حکم سمر کے ساتھ خاص ہے، پھر تخصیص کے دلائل اورسمر کی جائز اقسام کو دیگر ابواب میں واضح کیا۔ایک باب " باب السمر في الفقه والخير بعد العشاء" کا قائم فرماکررات کے ایک بڑے حصے تک انتظار صلاۃ کے بعد نماز پڑھانا اور پھر خطبہ میں انتظار صلاۃ کی فضیلت ذکر کرنا ذکر کیا ہے، دوسری روایت میں بھی عشاء بعد آپ ﷺ کا ایک ارشاد کہ اس وقت جولوگ زندہ ہیں وہ سوسال کے بعد زندہ نہیں رہیں گے۔ (كتاب مواقيت الصلاة حديث: ٦٠١) اس میں بھی خیر وفقہ دونوں کی تخصیص فرمادی۔ایک اور باب بھی تخصیص کا قائم فرمایا: باب السمر مع الضيف والاهل. (كتاب مواقيت الصلاة ،حديث: ٦٠٢) اوراس میں حضرت ابوبکراوران کے صفہ کے مہمانوں کا قصہ ذکر کیاہے، یہ سب بھی رات کو ہی پیش آیا تھا۔ ذلك كله في معنىٰ السمر لانه مشتمل على مخاطبة وملاطفة ومعاتبة .(فتح الباری: ج/۲،ص/۷٦)

(۲) باب قول النبي ﷺ (يعذب الميت ببعض بكاء اهله عليهِ) إذا كان النّوحُ من سنّتِهِ ، لقول الله تعالى ﴿قُوٓا أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارًا﴾ [التحريم:٦] ، وقال النَّبيُّ ﷺ (كلُّكم راعٍ ومسؤولٌ عن رعيَّتِهِ) ، فإذا لم يكن من سنّتهِ؛ فهو كما قالتْ عائشةُ رضي الله عنها: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزۡرَ أُخۡرَىٰ﴾[الأنعام:١٦٤] ،

وهو كقَوْلِهِ : ﴿وَإِن تدْعُ مُثْقلةٌ﴾ ذُنُوبًا ﴿إلى حِمْلِهَا لَا يُحملُ مِنْهُ شيْءٌ﴾ [فاطر: ١٨] ، وما يُرَخَّصُ مِنَ البُكَاءِ من غيرِ نَوحٍ ، وقال النَّبيُّ ﷺ (لاتُقتلُ نفْسٌ ظُلمًا إلا كانَ على ابْنِ آدمَ الأوَّلِ كِفْلٌ من دمِها وذَلِك لأنّهُ أولُ من سنَّ القتْلَ)".

(كتاب الجنائز ،قبل حديث: ١٢٨٤)

امام بخاریؒ نے اس باب میں سات احادیث ذکر کی ہے،ان میں ترجمہ والی روایت بھی شامل ہے،اس روایت میں لفظ بعض کے ذریعہ دوسری عمومی روایات (إن الميت ليعذب ببكاء اهله عليه ،(حديث: ١٢٨٦، ١٢٨٨، ١٢٩٠) کی تخصیص کردی گئی ہے۔

امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں اس روایت کو ذکر کرکے دیگر عمومی روایات کی تخصیص کوواضح کیا ہے،اس سلسلے میں دیگر دلائل بھی ذکر کئے ہیں،کوئی کسی دوسرے کے فعل وعمل کا ذمہ دار نہیں ہے،اوراگر وہ کسی کے عمل میں سبب بن رہا ہے تو اس کا بھی مواخذہ ہوگا، دونوں دلائل کے لئے احادیث بھی ذکر کرتے ہیں۔

لفظ کا عموم اور سبب کا خصوص:۔

العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب ،لان الحجية في النصوص؛ لا في اسبابها ولا في بواعثها ، وقد تكون اسباب النزول طريقا لتفسيرها، ولكنها لاتصلح طريقا لتخصيصها. (اصول الفقه :١٦٦)

اصولیین کے یہاں قاعدہ ہے کہ عام نصوص سے عموم ہی مراد ہوتا ہے،اگرچہ اس کا سبب نزول خاص ہو؛ وہ صرف اس واقعہ تک منحصر نہیں رہتا ہے الا یہ کہ دلیل سے اس کے سبب نزول کے ساتھ حصر ثابت ہوجائے۔

(۱) امام بخاریؒ نے آیت کریمہ ﴿ فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام اوصدقة او نسك﴾ [البقرة : ١٩٦] کے ماتحت حضرت کعب

بن عجرہ کی روایت ذکر کی جن کو سر میں جو وغیرہ کی تکلیف تھی اور آیت کی طرح ہی فدیہ کا ذکر کیا، آپ نے عموم والا ترجمہ قائم کیا، دوسری جگہ بھی اس روایت کو ذکر کیا اس میں حضرت کعب بن عجرہؓ کے الفاظ بھی نقل کئے: فنزلتُ فیّ خاصة وهی لكم عامة. (كتاب المحصر حديث: ١٨١٤، كتاب التفسير حديث: ٤٥١٧)

(۲) امام بخاریؒ متنبہ فرماتے ہیں کہ کبھی حادثہ یا سوال خاص ہوتا ہے لیکن جواب سوال سے زیادہ عام ہوتا ہے، چنانچہ "باب من اجاب السائل باكثر مما سأله". (كتاب العلم قبل حديث: ١٣٤) کے ماتحت حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ذکر کی، جس میں ایک آدمی نے آپ ﷺ سے محرم کے لباس کے متعلق دریافت کیا تو جواب میں آپ ﷺ نے قمیص، عمامہ، سروال، بُرنُس، ورس وزعفران لگے ہوئے کپڑے وغیرہ کی نفی کی اور نعلین نہ ہونے کی صورت میں موزے (ابھری ہوئی ہڈی سے کٹے ہوئے) کی اجازت فرمائی۔ (حدیث:۱۳۴)

علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں: وموقع هذه الترجمة من الفوائد ،التنبيه على ان مطابقة الجواب للسوال حتى لايكون الجواب عاما ، والسؤال خاصا، غير لازم، فيوجب ذلك حمل اللفظ العام الوارد على سبب خاص على عمومه، لا على خصوص السبب ، لانه جواب وزيادة فائدة، وهو المذهب الصحيح في القاعدة.(المتوارى :ص/٦٧)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اشیاء میں اصل اباحت ہے، اس کا دائرہ وسیع تھا تو آپ ﷺ نے حرمت والی اشیاء کو ذکر کر کے کلام مختصر فرما دیا۔ العدول عما لا ينحصر الى ما ينحصر طلبا للايجاز . (فتح الباري: ج/١،ص/٢٣١)

(۳) کبھی الفاظ کے عموم کا تقاضہ عام کا ہوتا ہے، لیکن سبب نزول اس کو خاص

کردیتا ہے۔

باب ماجاء في قول الله عز وجل : ﴿فإذَا قُضِيَتِ الصَّلوٰةُ فَانْتَشِرُوا فِى الْأَرضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللّٰهِ واذْكرُوا اللهَ كثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ٥ وَإِذَا رَأَوْا تِجْرَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوآ إِلَيْهَا وتركُوكَ قَآئِمًا ؕ قُلْ مَا عِنْد اللّٰهِ خيرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجْرَة ؕ وَاللّٰهُ خَيْرُ الرَّازِقِيْنَ﴾ [الجمعة: ١٠-١١] ، وقوله : ﴿لَا تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبٰطِلِ إِلَّا أن تَكُونَ تِجٰرةً عن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ . [النساء: ٢٩] (كتاب البيوع ،قبل حديث: ٢٠٤٧)

امام بخاریؒ نے اس باب میں چند روایات ذکر کی جو تجارت کی مشروعیت پر دلالت کرتی ہیں ۔آیت کریمہ کے ظاہر سے کراہت معلوم ہوتی ہے ،لیکن آیت کا مفہوم مخصوص حالت کے علاوہ (جمعہ کی اذان کے وقت) جواز کی طرف رہنمائی کرتا ہے ۔جس کو آیت کریمہ کے شان نزول نے واضح کردیا ہے،اسی وجہ سے امام بخاریؒ نے چند ابواب کے بعد اس آیت کو ترجمۃ الباب بنایا اور اس میں شان نزول ذکر کیا تا کہ کوئی ظاہری آیت سے استدلال نہ کرے،اس جگہ شان نزول کو ذکر نہیں کیا۔(کتاب البیوع ،حدیث: ٢٠٥٨) قال ابن المنير: انما ذكر الآية في هذه الترجمة بمنطوقها، وهو الذم، وتقدم ذكره في باب الاباحة بمفهومها ، وهو تخصيص ذمها بحالة اشتغل بها عن الصلاة والخطبة، والله اعلم . (المتواری،ص/٢٣٩)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ گویا اس دوسرے ترجمہ کے ذریعہ امام بخاریؒ اشارہ کرتے ہیں کہ تجارت اگرچہ کسب حلال میں سے ہے،لیکن وہ بھی کبھی قابل مذمت ہوجاتی ہے۔(فتح الباری،ج/۴،ص/٢٩٦)

خاص میں تعمیم کا ہونا:۔

عام میں اصل عموم اور خاص میں خصوص ہی مراد ہوتا ہے؛ لیکن کبھی مجتہد دیکھتا ہے کہ خاص بعض مسائل میں نص تک منحصر نہیں ہوتا؛ بلکہ اس کا تعدیہ ہوتا ہے اور وہ عام ہوجاتا ہے، اس کے ذریعہ مجتہد کا استنباط پر قدرت ،نصوص پر گہری واقفیت والا ہونا اور مقاصد شریعت پر گہری نظر والا ہونا معلوم ہوتا ہے۔امام بخاریؒ کو چونکہ اس اجتہادی شان میں کمال درجہ حاصل ہے، لہذا انہوں نے کئی تراجم میں ایک خاص حدیث ذکر کر کے عمومی معانی مراد لئے ہیں یا نص کی دلالت سے وسیع ترجمہ ذکر کیا ہے۔

(۱) باب التسمية على كل حال عند الوقاع (كتاب الوضوء قبل حديث: ١٤١) قائم فرما کر جماع کے وقت پڑھی جانے والی دعاء ذکر کی۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: یہ عطف الخاص علی العام کی قبیل سے ہے، حدیث پاک کے ظاہر سے معلوم نہیں ہورہا ہے لیکن جب جماع کے وقت دعاء کا مسنون ہونا معلوم ہوتا ہے تو دوسرے مواقع پر بدرجۂ اولی مشروعیت ثابت ہورہی ہے۔

(فتح الباری: ج/۱،ص/۲۴۲)

شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ وضوء والی روایت (من لم يسم عليه لا وضوء له) امام بخاریؒ کی شرط کے مطابق نہیں ہے (لكون بعض من رواته نساء مستورة الحال) تو جماع والی روایت سے استدلال کیا کہ وضوء میں تو بدرجہ اولی مشروعیت ہونی چاہئے۔

(شرح تراجم ابواب البخاری: ص/۶۵)

(۲) باب حرق الدور والنخيل (كتاب الجهاد قبل حديث: ٣٠٢٠) کے ماتحت دو حدیثیں ذکر فرمائی (۱) ذی الخلصة (بت کدہ) کے گرانے اور جلانے کی (۲) بنو

نضیر کے باغات جلانے کی۔(حدیث:۳۰۲۰-۳۰۲۱) علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں کہ ترجمہ عام ہے جبکہ کسی گھر کو جلانے کا حکم حدیث سے ثابت نہیں ہے، صرف درخت اور بت کدہ کا ذکر ہے۔(المتواری:ص/۱۷۲)

امام بخاریؒ نے خاص واقعہ سے استدلال کر کے دلالت میں عموم سے کام لیا اور یہ قیاس کی ہی طرح ہوا۔

(۳) باب الحلُف بعزَّة الله وصفاته و كلامه، وقال ابن عباس : كان النبيﷺ يقول: أعوذُ بعزَّتك، وقال أبو هريرة عن النبيﷺ : يبقى رجل بين الجنة والنار، فيقول : يا رب اصرِف وجهي عن النار، لا وعزَّتك لا أسألك غيرها، وقال أبو سعيد قال النبيﷺ قال الله : لك ذلك وعشرةُ امثاله، وقال أيوب: وعزتكَ لا غنى لي عن بركتك.(كتاب الأيمان ،قبل حديث: ٦٦٦١)

حديث "أنس بن مالك قال النبيﷺ :لا تزال جهنم تقول: هل من مزيد ، حتى يضعَ رب العزَّة فيها قَدمه فتقول: قَطُ قَطُ وعزَّتِك ، ويَزوَى بعضها إلى بعضًا . (حديث: ٦٦٦١)

امام بخاریؒ نے وہ روایات جن میں بعزة الله کے الفاظ سے قسم کھائی گئی ہے ان کو ذکر کیا اور عزت اللہ تعالی کی صفت ہے تو اس کے ذریعہ صفات خداوندی کی قسم کھانے کو عام فرمایا۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس ترجمہ میں عطف العام على الخاص اور عطف الخاص على العام ہے، کیونکہ عزت اور کلام خاص صفات ہیں اور دیگر صفات پر بھی اس کا عموم کیا گیا۔ لان الصفات اعم من العزة والكلام . (فتح الباري :ج/١١،ص/٥٤٥)

وہ احکام جو صرف آپ ﷺ کے لئے ذاتی طور پر خاص ہیں یا آپ کے وصف امامت کے لئے خاص ہیں

یہ بات معلوم ہے کہ وہ نصوص جن کے ذریعہ آپ ﷺ کو خطاب کیا گیا وہ (تخصیص کی دلیل کے نہ ہوتے ہوئے) عام مؤمنین کو شامل ہے، اسی طرح افعال کا بھی حال ہے۔ مثلاً امام بخاریؒ نے باب فرض الخمس کے ماتحت بنی نضیر کے اموال کا ذکر کیا اور فرمایا: فکانت لرسول اللہ ﷺ خاصة ، یہ حضرت عمرؓ کی طویل روایت کے ضمن میں ذکر کیا، اس میں حضرت عمرؓ نے فرمایا: ان اللہ تعالی قد خص رسوله في هذا الفيئ بشيئ لم يعطه احدا غيره .(کتاب فرض الخمس حديث: ۳۰۹۱)

اسی طرح کچھ نصوص میں آپ ﷺ کے بعض اعمال کا ذکر ہے، وہ خصوص وعموم دونوں کا احتمال رکھتے ہیں اور یہ بھی احتمال رکھتے ہیں کہ یہ آپ کے خلیفہ وامام ہونے کے اعتبار سے ہے، لہذا آپ کے بعد والے خلفاء کے لئے بھی تشریعاً عموم میں شمولیت ہو۔ امام بخاریؒ نے اس کی بھی مثالیں ذکر کیں ہیں۔

"باب وكالة المرأة الامامَ في النكاح"، روى البخاري في هذا الباب حديث سهل بن سعد" قال: جاء ت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله ﷺ إني قد وهبتُ لك من نفسي ، فقال رجل: زوجنِيها ، قال: قد زوَّجُناكها بما معك من القرآن ". (كتاب الوكالة ،قبل حديث: ۲۳۱۰) .

امام بخاریؒ نے اس ترجمہ کے ذریعہ بیان کیا کہ یہ (عورت کا امام کو اپنے نکاح کا وکیل بنانا) صرف آپ ﷺ پر منحصر نہیں ہے، بلکہ ہر امام وحاکم کے لئے جائز ہے۔ (کتاب الوکالۃ حدیث: ۲۳۱۰) حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے توکیل کا مفہوم قد وهبت لك من نفسي کے الفاظ سے لیا ہے، یعنی عورت نے اپنا معاملہ آپ کے سپرد کیا، اور

دوسرے آدمی نے آپ سے اپنے نکاح کی بات کی جس کی اس عورت نے نفی نہیں کی گویا اس نے اپنا معاملہ آپ کے سپرد کیا۔ (فتح الباری: ج/۴، ص/۴۸۶)

(۲) باب ومن الدليل على ان الخمس للامام، وأنّه يعطِي بعضَ قرابتِهِ دونَ بعض؛ ما قسم النبيُّ ﷺ لِبَنِي المُطَّلِبِ وَبني هاشم من خُمسِ خيبر، قال عمرُ بنُ عبدِ العزيزِ: لم يعُمَّهمُ بذلك، ولم يخُصّ قريبًا دون مَن هو أحْوجُ إليه، وإنْ كانَ الذي أعْطَى لِمَا يَشْكُو إِلَيهِ منَ الحَاجَةِ، ولِمَا مسَّتْهُمُ فِي جنُبِهِ من قومِهِمُ وحُلفَائِهِمِ. (كتاب فرض الخمس، قبل حديث: ۳۱۴۰)

امام بخاریؒ نے ترجمہ میں آپ ﷺ کے فعل سے استدلال کیا جیسے کہ باب کے ماتحت آپ کے تصرف کو ذکر کیا لیکن ترجمہ میں للامام کا لفظ ذکر کرکے اشارہ فرمایا کہ یہ صرف آپ ﷺ کے لئے خاص نہیں ہے بلکہ مسلمان امام وحکام کے لئے عام ہے۔

(كتاب فرض الخمس، حديث: ۳۱۴۰)

اسی طرح باب امر الوالی اذا وجه امیرین الی موضع ان یتطاوعا ولا یتعاصیا کے ماتحت آپ ﷺ کا فعل ذکر کیا لیکن ترجمہ میں امر الوالی کے لفظ سے اس کے عموم کو ذکر کیا۔ (کتاب الاحکام حدیث: ۷۱۷۲)

مطلق ومقید سے استنباط میں امام بخاریؒ کا منہج:۔

امام بخاریؒ نے مطلق ومقید کی اصطلاح کا ذکر نہیں کیا ہے، لیکن اپنے بعض تراجم میں احادیث کے مطلق ومقید ہونے پر تنبیہ ضرور کی ہے، کبھی نص کو اس کے ظاہری اطلاق پر نہ سمجھنے کی طرف تنبیہ فرما کر دیگر نصوص کی قیود کو بھی ساتھ میں ذکر فرما دیا ہے تو کبھی قید کا عدم اعتبار کرتے ہوئے اس کو مطلق رکھا ہے، کہیں کوئی قید نہ ہونے کی وجہ سے بھی حکم کو مطلق رکھا ہے۔

(۱) مطلق کی مثالیں:

باب مسح الرأس كله، لقول الله تعالى: ﴿وَامۡسَحُوا بِرُءُوسِكُمۡ﴾ [المائدة : ٦] ، وقـال ابن المسيِّب : "المرأةُ بمنُزلة الرجل تمسح على رأسها، وسئل مالك: أيـجـزئ أن يـمسـح بـعـض الـرأس ؟ فاحتج بحديث عبدالله بن زيد"، ثم روى حديث عبدالله بن زيد ، وفيه: "ثم مسح رأسه بيديه فأقبل بهما و أدبر، بدأ بمقدّم رأسه حتى ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردّ هما إلى المكان الذي بدأ منه. "

(كتاب الوضوء، قبل حديث: ١٨٥)

آیت کل رأس یا بعض کی قید کے بغیر وارد ہوئی ہے،امام بخاریؒ نے اس کے مطلق ہونے کا استدلال کرتے ہوئے ظاہر حدیث سے اس کو مؤید کیا۔حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ آیت کے الفاظ مجمل ہیں،اس سے "باء" کوزائد مان کر پورے سر کا مسح بھی مراد ہوسکتا ہے اور باء کو تبعیض کے لئے مان کر بعض سر بھی مراد لیا جاسکتا ہے۔آپ ﷺ کے عمل سے اول مراد لیا گیا۔(فتح الباری: ج/۱،ص/۲۹۰) حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ آیت مطلق ہے کیونکہ بعض کی فرضیت وبعض کی عدم فرضیت ترجیح بلا مرجح ہے، جبکہ آپ ﷺ سے پورے سر کا مسح ثابت ہے، پھر صرف پیشانی کے مسح کے ثبوت سے جمہور کی مسح کی سنیت کی دلیل کو واضح کیا۔(لامع الدراری: ج/۱،ص/۸۵)

(۲) باب قول الله تعالى :﴿وَءَاتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحۡلَةً﴾ [النساء:٤) و كثرة المهر، وأدنى مايجوز من الصداق وقوله تعالى: ﴿وَءَاتَيۡتُمۡ إِحۡدٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأۡخُذُوا مِنۡهُ شَيۡـًٔا﴾ [النساء: ٢٠] ، وقـولـه جل ذكره: ﴿أَوۡ تَفۡرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: ٢٣٦] ، وقـال سهل: قال النبي ﷺ : "ولو خاتما من حديد" (كتاب النكاح،قبل حديث: ٥١٤٨) ، وروى البـخـاري حديث أنس:" أن عبدالرحمن بن عوف تزوج

امرأة على وزن نواة، فرأى النبيﷺ بشاشة العرس ، فسأله ،فقال: إني تزوجت امرأةً على وزن نواة".

امام بخاریؒ نے آیت کے مطلق لفظ سے مہر کی کثرت وقلت دونوں کو مراد لیا ہے۔ ابن المنیر فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ظاہر بات یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے کثرت وقلت کی عدم تحدید کو اختیار کیا ہے، اور وہ علماء کا مشہور قول ہے کہ مہر میں طرفین کی رضامندی کا اعتبار ہوتا ہے، لہذا اکثرت کے لئے "قنطارا" اور قلت کے لئے "فریضة" سے استدلال کیا ہے۔ (المتواری :ص/۲۹۲، فتح الباری :ج/۹،ص/۲۰۴) علامہ عینی فرماتے ہیں کہ حضرت عبدالرحمٰن کے ''وزن نواۃ'' فرمانے پر آپ کی خاموشی دلالت کرتی ہے کہ مہر مقدر نہیں ہے بلکہ طرفین کی رضامندی پر موقوف ہے اور ''نواۃ'' پانچ درہم کے وزن کو کہا جاتا ہے۔

(عمدۃ القاری: ج/۱۶،ص/۳۳۲)

مقید کی مثالیں:

باب من اکفر اخاه بغیر تأویل فهو کما قال (کتاب الادب حدیث: ۶۱۰۳-۶۱۰۵) کے ماتحت وہ روایات ذکر کیں جو کسی مسلمان کو کافر کہنے والے کے کفر پر مطلقا دلالت کرتی ہے۔

عن ابی هریرة أن رسول اللهﷺ قال: إذا قال الرجل لأخيه: يا كافر؛ فقد باء به أحدُهما "(حديث: ۶۱۰۳) ، وحديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول اللهﷺ قال" أيما رجل قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدُهما" (حديث: ۶۱۰۴) ، وحديث ثابت بن ضحَّاك عن النبيﷺ قال" من حلف بملةٍ غيرِ الإسلام كاذبًا فهو كما قال، ومن قتل نفسه بشيءٍ عُذِّبَ به في نار جهنم، ولعْنُ المؤمن كقتله ، ومن رمى مؤمنًا بكفرٍ فهو كقتله".(حديث: ۶۱۰۵)

ان دلائل میں کوئی تاویل واستثناء نہیں ہے، لیکن امام بخاریؒ نے تنبیہ فرمائی ہے کہ حدیث مطلق نہیں ہے، بغیر تاویل کے الفاظ ہی دلالت کرتے ہیں کہ تاویل کے ساتھ کہنے والا کافر نہیں ہوگا۔ (المتواری: ص/۳۷۱)

چنانچہ اس قید کو مؤکد کر کے مزید قید کا اضافہ کرتے ہوئے باب کا عنوان ذکر کیا: ''باب من لم یر اکفار من قال ذلك متأولا او جاھلا'' اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضرت حاطب بن ابی بلتعہ کو ''انه منافق'' کے کلمات کہنے کو نقل کیا اور آپ ﷺ نے جواب میں ان کے بدری صحابی ہونے اور مغفرت کے وعدہ کو ذکر کیا۔ (کتاب الأدب:٦١٠٦)

امام بخاریؒ نے متأولا او جاھلا کی قید سے استدلال کیا کہ حضرت عمرؓ نے حضرت حاطب کو نفاق سے متصف کیا اور یہ کفر ہے، آپ ﷺ نے حضرت عمرؓ کو اس کی وجہ سے کافر نہیں سمجھا کیونکہ حضرت عمرؓ اس بارے میں خطا پر تھے، اسی طرح حضرت معاذؓ کا ان کی نماز کی شکایت کرنے والے آدمی کو ''انه منافق'' کہنا اور آپ ﷺ کا حضرت معاذؓ کو معذور سمجھنا تاویلی طور پر ہی تھا کہ وہ تارک جماعت کو منافق سمجھ رہے تھے۔ (عمدۃ القاري، ج/۱۸، ص/٢٠٤)

اسی طرح اور بھی مثالیں ہیں جن میں آپ ﷺ نے لات وعزّی کی قسم کھانے والے کو کلمہ پڑھنے کا اور ساتھی کو جوا کھیلنے کی دعوت دینے والے کو صدقہ کرنے کا حکم دیا، غیر اللہ کی قسم کھانے والے کو حدیث شریف میں مشرک قرار دیا، لیکن حضرت عمرؓ نے ممانعت کی روایت سننے سے پہلے اپنے والد کی قسم کھالی تو آپ ﷺ نے ان کو معذور سمجھا۔ (حدیث:٦١٠٨)

(۲) باب مایکرہ ان یکون الغالب علی الانسان الشعر حتی یصدہ عن ذکر اللہ، والعلم والقرآن. (کتاب الادب، حدیث:٦١٥٤) کے ماتحت وہ روایت لائے

جن میں مطلق شعر کی کراہت و مذمت ہے۔(حدیث:۶۱۵۴،۶۱۵۵) لیکن ابوعبید قاسم بن سلام (الغریب: ج/۱،ص/۳۶) کی متابعت میں امام بخاریؒ نے اس کو مقید کر دیا کہ جو شعر گوئی ذکر اللہ، علم اور قرآن کریم کی تلاوت سے روکے وہ اس وعید میں داخل ہے، مطلقاً نہیں۔

علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں کہ حدیث ترجمۃ الباب کے مفہوم کے مطابق ہے، کیونکہ لأن یمتلئ کے ذریعہ منہ بھر کرقئ کی مذمت کی گئی ہے، گویا اس سے کم مذمت میں داخل نہیں ہے۔ (المتواری:ص/۳۷۴)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے ابوعبید کی تاویل سے استدلال اس طرح کیا کہ صفت کا مفہوم لغت سے ثابت ہے، کیونکہ انہوں نے یہ سمجھا کہ شعر کا قلیل (غیر کثیر) کثیر کی طرح نہیں ہے، لہذا مذمت کثیر کے ساتھ مختص ہوگئی، جس پر ''امتلاء'' کا لفظ دلالت کرتا ہے؛ نہ کہ قلیل کے ساتھ؛ لہذا وہ مذمت میں شامل نہیں ہے۔(فتح الباری :ج/۱۰،ص/۵۴۹) اسی طرح دیگر ابواب واحادیث سے بھی تقیید کا فائدہ ہورہا ہے، حضرت حسانؓ کا مشرکین کی ہجاء کرنا اور آپ ﷺ کے دفاع کرنے پر آپ کا روح القدس کی تائید سے حوصلہ افزائی کرنا بھی تقیید پر دلالت کرتا ہے۔(حدیث:۶۱۵۰-۶۱۵۳)

(۳) باب كل لهْوٍ باطلٌ ؛ إذا شغله عن طاعةِ الله ، ومن قال لِصاحبِهِ: تـعَـالَ أُقامِرْكَ، ، وقوله تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْتَرِى لَهُوَ الْحَدِيْثِ لِيُضِلَّ عن سَبِيلِ اللهِ ﴾[لقمان: ٦]

امام بخاریؒ نے متنبہ کیا کہ وہ لہو باطل وحرام ہے جو اللہ پاک کی اطاعت سے دور کردے، اس لہو کو مقید کرنا لیُضِلّ عن سبيل الله کے مفہوم سے مستنبط فرمایا، کیونکہ اس کا مفہوم یہ نکلا کہ جب اس کا اشتراء گمراہ نہ کررہا ہوتو وہ قابل مذمت نہیں ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ کچھ حضرات نے اس آیت کے لفظ "لھـو" کی تفسیر صرف غناء سے کی ہے

، تو امام بخاریؒ اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ نص ہر اس لھو کو شامل ہے جو اطاعتِ خداوندی سے روک رہا ہو؛ چاہے غناء ہو یا اس کے علاوہ ہو۔ (فتح الباری: ج/۱۱، ص/۹۱)

امام بخاریؒ کا بعض قیود ترجمہ میں ذکر کرنے کے باوجود اس سے تقیید مراد نہ لینا:۔

امام بخاریؒ نے بخاری شریف کے بہت سے تراجم میں تقیید ذکر کی ہے لیکن وہاں حکم کو کسی قید کے ساتھ مقید کرنا مقصود نہیں ہے، بلکہ کسی چیز کی طرف تنبیہ یا تاکید یا توجہ مبذول کرانا مقصود ہوتا ہے، چونکہ اس طرح کی تقییدات بہت زیادہ ہیں لہذا اس کی طرف تنبیہ کرنا اور سبب تقیید ذکر کرنا بھی ضروری ہے تاکہ اس حکم کو مقید سمجھ کر غلط مفہوم نہ نکالا جاوے۔

مثلا (۱) باب ما ذکر فی ذھاب موسی فی البحر الی الخضر، وقوله تعالی: هل اتبعك على ان تعلمنی مما علمت رشدا [الکھف:٦٦] (کتاب العلم حدیث: ٧٤) کے ماتحت حضرت موسیٰ علیہ السلام وخضر علیہ السلام کے سمندری سفر کا ذکر کیا۔ اس جگہ فی البحر کی قید کا بظاہر کوئی مطلب نہیں ہے، لیکن علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ طلب علم کے لئے سمندری سفر کی مشقت برداشت کرنے کی ترغیب دے رہے ہیں؛ جبکہ بعض علماء نے دنیوی اغراض کے لئے سمندری سفر کی کراہت یا ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے۔ (المتواری: ص/٦١)

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ کے ترجمۃ الباب کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام حضرت خضر علیہ السلام کی طلب میں سمندری سفر پر روانہ ہوئے، جبکہ مصنفؒ ودیگر محدثین کے نزدیک یہ آپ کا خشکی کا سفر تھا، حضرت خضر کی ملاقات کے بعد ہی سمندری سفر کا آغاز ہوا۔ (فتح الباری: ج/۱، ص/۱۶۸)

(۲) باب ما یعطی فی الرقیة علی احیاء العرب بفاتحة الکتاب . (کتاب

الاجارہ :قبل حدیث/۲۲۷۶) کے ظاہر سے صرف عرب قبائل کے لئے ہی رقیہ کی اجازت معلوم ہوتی ہے۔ حالانکہ خود امام بخاریؒ کے نزدیک بھی یہ قید مقصود نہیں ہے؛ تب ہی تو دوسری جگہ باب الرقية بفاتحة الكتاب کا عنوان لگا رہے ہیں۔(کتاب الطب قبل حدیث:۵۷۳۶- ۵۷۳۷) اس سے پتہ چلتا ہے کہ امام بخاریؒ اس قید کو صرف پیش آنے والے واقعہ کی تشریح کرتے ہوئے ذکر کرتے ہیں، حصر مقصود نہیں ہے۔(فتح الباری: ج/۴، ص/۴۵۳)

(۳) باب فضل من حمل متاع صاحبه في السفر"، وذكر في الباب حديث أبي هريرة عن النبيﷺ قال: "كل سُلامى عليه صدقةٌ كلَّ يوم: يُعينُ الرجل في دابته يُحامله عليها أو يرفع عليها متاعه صدقة، والكلمة الطيبة ، وكلُّ خطوة يمشيها إلى الصلاة صدقة ، ودلُّ الطريق صدقة ". (كتاب الجهاد ،حديث: ۲۸۹۱) حدیث شریف میں سفر کا ذکر نہیں ہے اگرچہ نص کے عموم میں وہ داخل ہے لیکن امام بخاریؒ نے سفر کے لفظ کو ذکر کر کے حدیث شریف کو مقید نہیں کیا ہے کہ سفر کے علاوہ میں ثواب نہیں ملے گا، بلکہ متنبہ کیا کہ سفر میں ساتھی کی خدمت کی فضیلت زیادہ ہوگی۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: ذكر فيه حديث أبي هريرة ، وهو ظاهر فيما ترجم له، لانه يتناول حالة السفر من هذا الاطلاق بطريق الاولى. (فتح الباری : ج/٦،ص/٨٥)

(۴) باب الحرير فى الحرب (كتاب الجهاد ،حديث: ۲۹۱۹) کے ماتحت امام بخاریؒ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف اور حضرت زبیرؓ کو خارش کی وجہ سے ریشم کی اجازت والی روایت ذکر کی۔(۲۹۱۹-۲۹۲۲) ان روایات میں سے صرف ایک روایت میں ہی لڑائی کا ذکر ہے۔ (حدیث:۲۹۲) اس قید کے ذریعہ امام بخاریؒ نے صرف لڑائی کے ساتھ ہی ریشم کی اجازت کو مختص نہیں کیا ہے، اسکی دلیل یہ ہے کہ دوسری جگہ امام بخاریؒ نے مطلق ترجمہ باب ما يُرَخَّص للرجال من الحرير للحِكَّة (كتاب اللباس،قبل حديث: ۵۸۳۹) قائم کیا

ہے تو کتاب اللباس کے مطلق ترجمہ نے کتاب الجهاد کے مقید بالحرب لفظ کی وضاحت کردی کہ وہ موقع کی مناسبت سے ہی ذکر کیا گیا ہے، تخصیص کے لئے نہیں ذکر کیا گیا۔ کتاب الجهاد میں فی الحرب کا اضافہ حدیث شریف کے لفظ "فرأیته علیهما فی غزاة" کی مناسبت سے لایا گیا ہے۔ (فتح الباری: ج/٦،ص/١٠١)

(۵) اسی طرح باب اذا قتل نفسه خطأ فلا دية له (كتاب الديات قبل حديث: ٦٨٩١) میں خطأ کا لفظ تقیید کے لئے نہیں ہے، بلکہ صرف یہ وضاحت کرنے کے لئے کہ حضرت عامر بن اکوع ؓ نے اپنے آپ کو خطاءً قتل کردیا تھا، عمداً نہیں، تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ حدیث قتل نفس کی اجازت دیتی ہے یا قتل عمد کو قتل خطا کی طرح قرار دیتی ہے، کیونکہ یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کہ قتل عمد میں بھی دیت نہیں ملتی ہے۔ اگرچہ حافظ ابن حجر کا خیال ہے کہ خطا کی قید اس لئے لگائی ہے کہ یہ مسئلہ خلافی ہے۔ (فتح الباری: ج/١١،ص/٢١٨)

علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں کہ ترجمہ کا مقصد اس وقت سمجھ میں آتا ہے جب یہ معلوم ہوجائے کہ حضرت عامرؓ کی تلوار چھوٹی تھی، لہذا وہ ان کے ہی پیر میں لگ گئی اور ان کا انتقال ہوگیا۔ (المتواری :ص/٣٤٧) اس کی دلیل حدیث شریف کے مذکور کلمات ہیں: فقال القوم: حبط عمله ، قتل نفسه فقال النبي ﷺ : ان له لاجرين اثنين انه لجاهد مجاهد . (حديث : ٦٨٩١)

مطلق کو مقید پر محمول کرنا:۔

کبھی موضوع اور حکم میں اتحاد ہوتا ہے اور یہ حکم نص میں (حالت اثبات میں کسی قید کے بغیر) مطلق ہوتا ہے اور دوسری نص میں مقید ہوتا ہے، تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے، کیونکہ ہر ایک کو اس کے ظاہر پر باقی رکھنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہ دونوں ایک ہی حادثہ و واقعہ میں ہوتے ہیں، البتہ حنفیہ مقید متراخی کو ناسخ مانتے ہیں، اور جب تراخی نہ ہو تو یہ مقید بیان

تغییر کی قبیل سے ہوگا، اس کی مثال کفارۂ یمین میں تین دن کا مطلق ہونا ہے۔(فصیام ثلاثة ایـــام [البـــقـــره : ۱۹۶] اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی مشہور قراءت میں تتابع کی قید (متتابعات) کے ساتھ مقید ہونا ہے، اس میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، امام بخاریؒ نے کفارۂ یمین کا حکم بیان کرتے ہوئے تتابع اور عدم تتابع کو ذکر نہیں کیا ہے۔(کتاب الأیمان قبل حدیث: ٦٦٢١)

بـاب الـوضوء مرة مرة (کتاب الوضوء قبل حدیث: ١٥٧) کے ماتحت حضرت ابن عباسؓ کی روایت تـوضأ النبيﷺ مرة مرة (حدیث: ١٥٧) نقل فرمائی، حافظ ابن حجرؒ مرۃً مرۃً کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ای لـکـل عـضـو. (فتـح البـاری ج/۱، ص/۲۵۸) دوسرے باب میں بـاب الـوضوء مرتین مرتین کے ماتحت حضرت عبداللہ بن زید کی روایت: ان الـنبـيﷺ تـوضـأ مـرتین مرتین کو ذکر کیا۔(حدیث:۱۵۸) پھر باب الوضوء ثلاثا ثلاثا کے ماتحت حضرت عثمان کے وضوء کرنے کی روایت ذکر کی۔(۱۵۹)

حـدیث : حُمران مولی عثمان "أنه رأی عثمان بن عفان دعا بإناء فأفرغ عـلی کفَّیه ثلاث مِرارٍ فغسلهما ، ثم أدخل یمینه في الإناء فمضْمضَ واستنشق ، ثـم غسـل وجهه ثلاثا، ویدیه إلی المرفقین ثلاث مرار، ثم مسح برأسه، ثم غسل رجـلیـه ثـلاث مِـرارٍ إلـی الـکعبین ، ثم قال: قال رسول اللهﷺ : من توضّأ نحوَ وُضـوئـي هـذا، ثـم صـلـی رکـعتیـن لا یُـحدِّث فیهما نفسه؛ غُفِرَ له ما تقدم من ذنبه". (حدیث: ١٥٩)

حدیث عثمان میں ہر عضو کے تین مرتبہ دھونے کی صراحت نہیں ہے، کیونکہ مضمضہ، استنشاق اور مسح رأس میں تین مرتبہ کا ذکر نہیں ہے، لہذا حدیث ان اعمال کے سلسلے میں عدد سے مطلق ہے، اسی طرح مرتین مرتین والی روایت بھی مجمل ہے، اس میں مسح رأس کے

دومرتبہ داخل ہونے کا احتمال ہے، امام بخاریؒ نے اس کے اجمال سے استدلال کیا لیکن مسح رأس کی تخصیص نہیں فرمائی، البتہ حافظ ابن حجرؒ نے تنبیہ فرمائی کہ اس حدیث کے بعض طرق میں دومرتبہ ہاتھوں کے کہنیوں تک دھونے کا ذکر ہے اور بعض طرق میں یدین، رجلین تثنیہ کے ساتھ مذکور ہیں، حدیث عبداللہ بن زید کے متعلق حافظ ابن حجر کا کہنا ہے کہ اس کے لئے امام بخاریؒ کو یہ باب قائم کرنا چاہئے تھا: غسل بعض الاعضاء مرة وبعضها مرتين وبعضها ثلاثا، حافظ ابن حجر نے یہ بھی احتمال ظاہر کیا کہ مرتین والی مجمل روایت اس روایت کے علاوہ حدیث باب کی دوسری روایت کی طرح ہو جن کو ان دونوں نے نقل کیا ہے۔

(فتح الباری: ج/۱، ص/۲۵۹)

علامہ عینیؒ نے بھی اس کو ترجیح دی ہے اور فرمایا: لانه لا يمتنع تعدد القضية، كيف والطريق الى عبدالله بن زيد مختلف. (عمدة القاری: ج/۲، ص/۲۹۶) حافظ ابن حجرؒ نے یہ بھی اشارہ کیا ہے کہ بخاری کی روایات میں مسح رأس کی تین مرتبہ کی تخصیص کا کوئی ذکر نہیں ہے، اسی طرح بخاری میں وضوء کے اعضاء کی تثلیث کا اجمالی ذکر نہیں ہے، البتہ مسلم کی روایت میں ثم توضأ ثلاثا ثلاثا کا ذکر ہے۔ (مسلم: حدیث/۲۳۰) البتہ ابوداود میں دو طرق سے مسح رأس کی تثلیث کو روایت کیا گیا ہے، جن میں سے ایک کی ابن خزیمہ وغیرہ نے تصحیح کی ہے اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہے۔ (فتح الباری: ج/۱، ص/۲۶۰) علامہ زیلعیؒ نے نصب الرایہ (ج/۱، ص/۳۱) میں تثلیث مسح کی روایات اور ان پر مناقشہ بھی ذکر کیا ہے۔

امام بخاریؒ نے ان ابواب کے بعد دوسرا بھی ایک باب قائم فرمایا: باب مسح الرأس مرة اور اس میں حضرت عبداللہ بن زید والی روایت ذکر کی فمسح برأسه فاقبل بيديه وادبر بهما، اسی طرح وہیب کی روایت میں ہے: قال مسح رأسه مرة .

(كتاب الوضوء، حديث: ۱۹۲)

اس باب اور سابقہ ابواب میں تطبیق کا طریقہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ نے ان نصوص میں مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے، اور یہ خیال ظاہر کیا کہ مسح رأس مرۃ واحدۃ ہی اصل ہے، لیکن دو اور تین مرتبہ بھی جائز ہے۔

(۲) باب الصدقة قبل العيد (كتاب الزكوة حديث: ۱۵۰۹) کے ماتحت ایک حدیث مطلق اور ایک مقید ذکر کی اور مقید روایت سے ابتداء کی جس میں حضرت ابن عمرؓ آپ ﷺ کا ارشاد نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے عید کے لئے جانے سے پہلے صدقۃ الفطر کی ادائیگی کا حکم دیا۔ (حدیث:۱۵۰۹) پھر مطلق روایت ذکر کی جس میں حضرت ابو سعیدؓ فرماتے ہیں کہ ہم آپ ﷺ کے زمانے میں عید کے دن ایک صاع طعام نکالتے تھے اور ہمارا کھانا جَو، کشمش، پنیر اور چھوہارے ہوتا تھا۔ (حدیث:۱۵۱۰)

دوسری حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ صدقۃ الفطر پورے دن میں نکال سکتے ہیں اور پہلی حدیث نے اس کو عید سے قبل نکالنے پر مقید کر دیا۔ اور امام بخاریؒ نے مقید کے موافق ترجمہ قائم کر کے (باب الصدقة قبل العيد) مطلق کو مقید پر محمول کیا۔

(۳) باب صيام الايام البيض: ثلاث عشرة واربع عشرة وخمس عشرة (كتاب الصوم قبل حديث: ۱۹۸۱) کے ماتحت حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت نقل کی جس میں آپ ﷺ نے تین باتوں کی وصیت کی: (۱) ہر مہینہ کے تین روزے (۲) چاشت کی دو رکعت اور (۳) سونے سے پہلے وتر نماز پڑھنے کی وصیت شامل ہے۔ حدیث شریف میں مطلق تین دن کے روزے کی وصیت ہے، لیکن امام بخاریؒ نے اس کو ایام بیض سے مقید کر دیا۔ **ان البخاری انما قيد ذلك بما ورد فی بعض طرق الحديث وبعضها صحيح.** (فتح الباري: ج/٤، ص/٢٢٦) علامہ ابن المنیر نے فرمایا کہ مطلق کو مقید کرنا احتیاط کی قبیل سے ہے، **فنبّه بالترجمة على ان الاحوط للمتطوع ان يخص الثلاث بهذه**

الایام البیض ، لیجمع ما صح و مانقل فی الجملة ،و ان لم یبلغ مرتبة هذا فی الصحة. (المتواری ، ص/ ۲۳۹، مناسبات تراجم البخاری ،ص/ ۵۸۰)

کبھی حکم متحد ہوتا ہے اور موضوع مختلف ہوتا ہے اور شارع کا حکم ایک نص میں مطلق اور دوسری میں مقید ہوتا ہے تو کیا حکم کا اتحاد، دونوں میں مطلق کو مقید کرنا ثابت کرے گا؟ احناف کے نزدیک یہ قید مطلق کو مقید نہیں کرے گی جیسے کفارۂ قتل میں رقبۂ مؤمنہ کی قید کفارۂ یمین وظہار میں مطلق کو مقید نہیں کرے گی جبکہ دیگر ائمہ کے نزدیک مقید کرے گی۔

امام بخاریؒ نے باب الظهار کے عنوان کے ماتحت رقبہ کے مؤمن وغیر مؤمن ہونے کی بحث کو ذکر نہیں کیا ہے لہذا ظاہری طور پر مطلق کو مقید نہ کرنے کی طرف ہی اشارہ معلوم ہوتا ہے۔اس کو مؤکد کرنے کی ایک اور مثال: باب قول الله تعالی فکفّرته اطعام عشرة [المائدة : ۸۹] وما امر النبي ﷺ حين نزلت ففدية من صيام او صدقة او نسك [البقرة: ۱۹۶] ويذكر عن ابن عباس وعطاء وعكرمة ما كان فی القرآن: اَوْ اَوْ، فصاحبه بالخيار، وقد خير النبي ﷺ كعبًا فی الفدية.

(کتاب کفارات الایمان قبل حدیث: ۶۷۰۸)

کفارۂ یمین والی آیت کی طرف اشارہ کیا، لیکن رقبہ کے مؤمن ہونے کا ذکر نہیں کیا۔ مطلق کو مقید نہ کرنے کی مزید تائید امام بخاریؒ کے کفارات میں مومن غلام کی فضیلت ذکر کرنے پر مستقل باب قائم کرنے سے ہوتی ہے؛ لیکن یہ استحباب کی قبیل سے ہے۔

(حدیث:۶۷۱۵)

قال ابن حجر : قوله (باب قول الله عزوجل : او تحرير رقبة) يشير الى ان الرقبة فی آية كفارة اليمين مطلقة ، بخلاف آية كفارة القتل ، فانها قيدت بالإيمان . (فتح الباری:ج/۱۱،ص/۵۹۹)

اس طرح کی مثالوں سے یہی راجح ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ حادثہ اور موضوع کے مختلف ہونے کی شکل میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے ہیں، اس کی مزید تائید امام بخاری کے ایک قاعدہ: الابقاء علی العموم ما لم یرد المخصص سے بھی ہوتی ہے اور یہ مطلق کو مقید نہ کرنا بھی اسی مفہوم کو ادا کرتا ہے۔

تعارض ادلہ

نصوص کی واضح دلالت سے مسئلہ مستنبط کرنا آسان ہے اور خفی دلالت سے استنباط کرنا اس سے زیادہ مشکل ہوتا ہے، اور تعارض نصوص و تعارض ادلہ کے موقع پر حکم استنباط کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ حضرت امام بخاریؒ کو اللہ پاک نے اس میدان میں بھی بڑا مقام عطاء فرمایا ہے البتہ وہ تعارض واختلاف کے موقع پر وضاحت کرنے اور جزم سے گفتگو کرنے کے بجائے احتمالی طور پر کلام کرتے ہیں۔(فتح الباری: ج/۱، ص/۲۰۴)

عندالتعارض امام بخاری کا ترجیح پر دلالت کرنے والے الفاظ وقواعد کا استعمال:

امام بخاریؒ نے چند مصطلحات کو ذکر کیا ہے جو ترجیح پر دلالت کرتی ہیں، مثلاً کبھی کسی نص کے متعلق یہ کہہ دیتے ہیں کہ یہ اصح من آخر ہے، لہذا اصح پر حکم کا مدار رکھتے ہیں، یا کبھی کسی نص کے لئے کوئی حکم لگاتے ہیں کہ انہ احوط او اولی ،کبھی کبھی قواعد کی طرف متنبہ فرماتے ہیں جیسے ثقہ کی زیادتی یا نسخ کا ہونا۔ ذیل میں ہم ان میں سے چند اصطلاحات وقواعد ذکر کرتے ہیں:۔

(۱) صحیح کی اصطلاح:

فقیہ ترجیح میں جن چیزوں کو اہمیت دیتا ہے اس میں سے صحیح وضعیف اور صحیح واصح کے

درمیان تمییز کرنا ہے، امام بخاریؒ اپنی کتاب کے لفظ صحیح نام رکھنے سے ہی اشارہ کرتے ہیں کہ میری روایات قابل اعتماد وقابل ترجیح ہیں، اس کے باوجود امام صحیح کی اصطلاح کو بہت کم استعمال کرتے ہیں، سند کے سلسلہ میں صحیح کی اصطلاح استعمال کرنے کے بجائے متن حدیث کے سلسلہ میں لفظ صحت کو زیادہ استعمال کیا ہے۔ سند کے سلسلے میں صحیح اور خطا کا استعمال حدیث ۲۵۳، ۶۴۰۴، ۶۴۴۳ میں کیا ہے، حدیث ۲۵۳ نقل کر کے فرمایا:

والصحيح ما روى ابو نُعيم.

اسی طرح حدیث ۲۹۳۴ میں متن میں شامل ایک شخص کے نام کو ترجیح دی ہے اور حدیث ۵۲۹ے میں حدیث کو دوسری احادیث پر ترجیح دیئے بغیر صحیح نہ ہونے کا حکم لگایا ہے۔

احکام میں فرق کرنے والی ترجیحات:

باب الرجم بالمصلی (كتاب الحدود، قبل حديث: ٦٨٢٠) کے ماتحت حضرت ماعز اسلمیؓ کے اقرار زنا، رجم اور ان کے جنازے کی نماز پڑھنے کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:
وصلى عليه، ولم يقل يونس وابن جريج عن الزهري: فصلى عليه، سئل ابوعبد الله: هل قوله فصلى عليه يصح ام لا؟ قال: رواه معمر، قيل له: هل رواه غير معمر؟ قال: لا. (حديث: ٦٨٢٠)

امام بخاریؒ نے معمر کی روایت کو پسند کیا اور اس کی صحت کو بیان کیا۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اکثر ثقہ رواۃ نے ولم يصل عليه کو نقل کیا ہے، پھر بھی امام بخاریؒ نے اس روایت کو ہی ترجیح دی ہے، اس سے ثقہ کی زیادتی کی ترجیح کو بھی ثابت کیا جا سکتا ہے۔

(فتح الباری: ج/۱۲، ص/۱۳۱)

(۲) باب اذا اسلم على يديه، وكان الحسن لايرى له ولاية، وقال النبي ﷺ: الولاء لمن اعتق، ويذكر عن تميم الداري رفعه، قال: هو اولى الناس

بمحیاہ ومماتہ واختلفوا فی صحة ھذا الخبر . (کتاب الفرائض ،حدیث: ٦٧٥٧)

امام بخاریؒ نے "الولاء لمن اعتق " روایت کی آپ ﷺ کی طرف نسبت کوقطعی طور پر ذکر کیا اور حضرت تمیم داری والی روایت ترمذی وابوداود وغیرہ میں ہے،اس کی صحت پر شک کیا۔ امام بخاریؒ نے تاریخ کبیر میں حدیث تمیم کی عدم صحت کی تصریح کی ہے۔ (تاریخ کبیر،ج/۵،ص/۱۹۸) لہذا حدیث تمیم پر عمل نہیں ہوگا اور الولاء والی روایت جوصحیح ہے اس پر عمل ہوگا۔

اصح کی اصطلاح:

امام بخاریؒ نے اصح کی اصطلاح بہت سی جگہوں میں استعمال کی ہے، یہ ترجیح کے لئے صریح لفظ ہے،اس لفظ کو آپ نے فقہی ترجیحات کے علاوہ بھی استعمال کیا ہے۔

(۱) باب قول الرجل : فاتتنا الصلوٰۃ ، وکرہ ابن سیرین ان یقول : فاتتنا الصلوة ، ولکن لیقل:لم ندرك ،وقول النبي ﷺ اصح.

(کتاب الاذان ، قبل حدیث: ٦٣٥)

امام بخاریؒ ابن سیرین کی کراہت کے سلسلے میں فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے روایت (٦٣٥) میں وما فاتکم فاتموا فرمایا جولفظ فاتتنا الصلوة کے جواز پر دلالت کرتا ہے اور یہ اصح ہے۔

(۲) باب الحجامة والقيء للصائم کے ماتحت حضرت ابوہریرہؓ کی دو روایتیں ذکر کی ؛جن میں سے ایک میں پچھنہ لگانے سے روزہ ٹوٹنے کا حکم ہے اور ایک میں نہ ٹوٹنے کا ذکر ہے۔آپ نے نہ ٹوٹنے والی روایت کو ترجیح دی ہے،ترجیح میں دونوں اقوال کے دلائل ذکر کئے ہیں،لیکن ترجمہ سے بھی عدم افطار کا ہی رجحان معلوم ہوتا ہے۔اسی لئے حدیث افطر الحاجم والمحجوم کے بعد حدیث انہ ﷺ احتجم وھو صائم لائے۔

(فتح الباری ،ج/٤،ص/١٧٤)

(۳) باب اذا قال: داری صدقة لله ، ولم يبين للفقراء او غيرهم؛ فهو جائز ، ويعطيها للاقربين او حيث اراد، قال النبيﷺ لابی طلحة حين قال : احب اموالی اِلَیَّ بير حاء وانها صدقة لله ، فاجاز النبيﷺ ذلك، وقال بعضهم: لايجوز حتى يبين لمن؟ والاول اصح. (كتاب الوصايا حديث: ۲۷۵٦)

امام بخاریؒ نے باب میں کوئی حدیث ذکر نہیں کی ،مسئلہ مذکور کے لئے ترجمۃ الباب کی روایت ہی کومستدل سمجھا؛ اگر چہ اس روایت کوسند ومتن کے ساتھ چند مقامات (حدیث: ۱۴۶۱، ۲۳۱۸) پر ذکر کیا ہے۔اس جگہ لفظ اصح کے ذریعہ امام شافعیؒ کے دوقول میں سے عدم جواز والے قول کی نفی مقصود ہے۔

(۴) باب القليل من الغلول ، ولم يذكر عبد الله بن عمرو عن النبيﷺ انه حرق متاعه، وهذا اصح. (كتاب الجهاد ،حديث: ۳۰۷٤) امام بخاریؒ نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت ذکر کی لیکن اس میں سامان جلانے کا ذکر نہیں ہے۔حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے خیانت کرنے والے کے سامان جلانے والی روایت کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔امام بخاریؒ کے لفظ اصح سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ اس کے مقابلے کی روایت صحیح ہے، بلکہ بخاریؒ کا مقصد یہ ہے کہ عدم حرق کا قول اصح ہے،حدیث کے صحیح ہونے اور حرق پر دلالت کرنے والی حدیث کی عدم صحت کی وجہ سے ، چنانچہ امام بخاریؒ نے تاریخ کبیر (ج/۴،ص/۲۹۱) میں صراحت کی ہے کہ اس کے ایک راوی منکر الحدیث ہے جن کا نام صالح بن محمد بن زائدۃ ابوواقد اللیثی المدنی ہے۔

(۵) باب هجرة النبيﷺ نساء ه فى غير بيوتهن ، ويذكر عن معاوية بن حَيدةَ رفعه غير ان لا تهجر الا فى البيت ، والاول اصح. (كتاب النكاح قبل حديث: ۵۲۰۲) ترجمۃ الباب اور ذکر کردہ روایت میں تعارض ہورہاہے،حدیث شریف میں

آپ ﷺ عورتوں کے حقوق کے سلسلے میں گفتگوفرماتے ہوئے اپنے حجرے کے علاوہ میں چھوڑنے کی ممانعت فرمارہے ہیں، جبکہ ترجمۃ الباب میں حجرے کے علاوہ میں بھی چھوڑنے کا جواز معلوم ہوتا ہے، امام بخاریؒ ترجمۃ الباب کی تائید میں وہ روایت لارہے ہیں جس میں آپ ﷺ بالا خانے پر تشریف لے گئے تھے اور ایک مہینہ وہیں رہے تھے، یہ حجرہ چھوڑنے کی عملی دلیل ہے، امام بخاریؒ نے متنبہ کیا کہ حدیث معاویہ کا لا تھجر الا فی البیت کا حصر اور آیت کریمہ واھجروھن فی المضاجع کا مفہوم لازمی طور پر مراد نہیں ہے، پہلی حدیث کی سند اصح ہے لہذا اس کے حکم کو راجح قرار دیا۔

(٦) اس طرح اور بھی دیگر ابواب میں امام بخاریؒ نے اصح لفظ کو ذکر کر کے ان روایات کو ترجیح دی ہے مثلا کتاب اللباس میں (حدیث:٥٨٣٨) ہے: قال ابوعبد الله: عاصم اکثر واصح فی المیثرة ، اس میں میثرہ کی تفسیر میں حضرت عاصم اور حضرت یزید کے اقوال نقل کر کے عاصم کی تفسیر کو ترجیح دیتے ہیں۔

(٧) حضرت بریرہؓ کی آزادی والی روایت اور ان کے شوہر کے آزاد یا غلام ہونے کے اختلاف کو نقل کرتے ہوئے حضرت اسود کا قول وکان زوجھا حرا نقل کر کے اس کو منقطع قرار دیتے ہیں اور حضرت ابن عباسؓ کے قول رأیتہ عبدا کو اصح قرار دیکر اس کو ترجیح دیتے ہیں۔ (حدیث : ٦٧٥٤، وکتاب الطلاق قبل حدیث: ٥٢٨٠)

امام بخاریؒ نے اپنی دونوں کتابوں تاریخ کبیر اور تاریخ صغیر میں بہت سی ضعیف واصح روایات کو ذکر کیا ہے تاکہ اس کے ذریعہ ترجیح کی وجوہات ثابت کی جاسکے۔ اس سے امام بخاریؒ کے فقہ حدیث اور نقد سند کے ساتھ اعتناء راور مسالک فقہ کا بھی پتہ چلتا ہے۔

(٨) بخاری شریف میں حدیث ٩٧٦ میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے، لیکن کچھ اسناد میں حضرت ابوہریرہؓ کا نام ہے، تو امام بخاریؒ راوی کی وضاحت کرتے ہوئے

فرماتے ہیں: وحدیث جابر اصح ،گویا راوی میں وہم کی وجہ سے کسی نے حضرت جابر کے بجائے حضرت ابو ہریرہؓ ذکر کردیا۔

اسی طرح حدیث ۳۴۲۴ میں حضرت سلیمان بن حرب اور حضرت موسی حضرت حماد سے روایت نقل کرتے ہیں، اس میں موسی والی سند میں موسی بن انس عن ابیه (موسی کا اضافہ) ہے، امام بخاریؒ موسی کی زیادتی والی دوسری روایت کی خطا ظاہر کرتے ہوئے الاول اصح فرماتے ہیں۔

(۹) امام بخاریؒ نے حضرت سلیمان علیہ السلام کا اپنی ازواج سے صحبت کرنے کا واقعہ متعدد مقامات پر ذکر کیا ہے، اس میں ازواج کی مختلف تعداد ذکر کی ہے، ایک جگہ ستر، دوسری جگہ نوّے، ایک جگہ سو یا ننانوے کا عدد بھی ہے۔(حدیث: ۲۸۱۹،۵۲۴۲،۶۶۳۹،۶۷۲۰، ۷۴۶۹)، حدیث ۳۴۲۴ میں ستر کا عدد ذکر کرکے آگے کلام فرماتے ہیں: قال شعیب وابن ابي الزناد: تسعین، هو اصح. امام بخاریؒ تمام روایات میں نوّے والی روایت کے الفاظ کو راویوں کے حوالے سے ارجح واصح قرار دے رہے ہیں۔

اسی طرح حدیث:۵۰۶۱ وجندب اصح واکثر سے نام کی وضاحت کرتے ہیں، کتاب النکاح حدیث:۵۱۸۱ میں لفظ فاتقنح او فاتقمّح ذکر کرکے فاتقمح بالمیم ، وهذا اصح سے وضاحت کرتے ہیں، اسی طرح حدیث:۶۹۳۹ میں لفظ روضة حاج کے بجائے خاخ کو اصح کہکر درست قرار دیتے ہیں، حدیث:۷۲۸۴ میں عقالا اور عَناقا میں عناقا کو صحیح قرار دے رہے ہیں۔ قال بکیر وعبدالله عن اللیث: عناقا، وهو اصح.

حاصل یہ کہ امام بخاریؒ سند کے رجال میں زیادتی یا ایک لفظ کو دوسرے لفظ پر ترجیح دینے، حدیث کے موقوف یا مرفوع حیثیت کو ترجیح دینے وغیرہ (فقہی اختلافات کے

علاوہ) کوواضح کرنے کے لئے بھی اصح کی اصطلاح کا استعمال کرتے ہیں۔

لفظ اولی کی اصطلاح:۔

لفظ اولی ، اسند اور احوط کا استعمال ایک حکم کو دوسرے حکم پر ترجیح دینے کے لئے بھی کرتے ہیں، لفظ اولی کا استعمال صرف ایک جگہ باب الظہار کے ماتحت کیا ہے اور وہ بھی آیت کریمہ﴿ثم یعودون لما قالوا﴾ کی تفسیر میں اصحاب ظواہر کے قول کی نفی کرنے کے لئے استعمال کیا ہے،وفی العربیة : لما قالوا ای فیما قالوا ، وفی نقض ما قالوا وھذا اولی، لان اللہ تعالی لم یدل علی المنکر وقول الزور. (کتاب الطلاق ،بعد حدیث: ۵۲۹۲) کیونکہ اصحاب ظواہر نے آیت کے ظاہری معنی سے استدلال کیا ہے ،لیکن اس صورت میں آیت کا مفہوم غلط ہو جاتا ہے۔(عمدة القاری، ج/۱۷،ص/۴۳۵)

اسند کی اصطلاح:۔

دوحدیثوں میں سند کی قوت کے اعتبار سے معارضہ میں اسند کے لفظ کو قوت اسناد کی ترجیح کے لئے دومقام پر استعمال کیا ہے۔

(ا) باب ما یذکر فی الفخذ میں حضرت جرہدؓ والی روایت میں الفخذ عورة اور حضرت انس کی روایت میں وان رکبتی لتمس فخذ النبي ﷺ ، ثم حسر الازار عن فخذہ حتی انی انظر الی بیاض فخذ نبی اللہ ﷺ. (کتاب الصلوة، حدیث: ۳۷۱) کے الفاظ سے ران کے ستر میں ہونے نہ ہونے میں تعارض معلوم ہوتا ہے،حضرت انسؓ کی روایت سند کے اعتبار سے قوی ہے ،لہذا اس کی دلالت (ستر نہ ہونے کی) قوی ہونی چاہئے ؛لیکن مسئلہ ستر سے متعلق ہے،اس میں احتیاط برتنے سے کوئی شرعی امر فوت نہیں ہورہا ہے تو امام بخاریؒ نے احتیاط برتا اور فرمایا: وحدیث انس اسند، وحدیث جرھد احوط حتی یخرج من اختلافھم . امام بخاری کا اخیری جملہ اجتہادات ائمہ کرام کے

احترام پر دلالت کرتا ہے۔(فتح الباری ،شرح البخاری للابن رجب :ج/۲،ص/۴۰۴)

(۲) باب الصائم یصبح جنبا. (کتاب الصوم حدیث: ۱۹۲۵) کے ماتحت حضرت عائشہ ؓ وام سلمہ ؓ کی روایت لائے جس میں آپ ﷺ کا حالت جنابت میں روزہ رکھنے اور غسل کرنے کا ذکر ہے،اور دوسری روایت حضرت ابوہریرہؓ کی کان النبی ﷺ یأمر بالفطر میں حالت جنابت میں روزہ صحیح نہ ہونے کا ذکر ہے،امام بخاریؒ اس کے بعد فرماتے ہیں: والاول اسند. (حدیث: ۱۹۲۶) علامہ خطابی نے ابوہریرہ والی روایت کو بعض علماء کی طرف سے منسوخ قرار دیا ہے، کیونکہ اول اسلام میں روزہ دار کے لئے رات کو سونے کے بعد طعام وشراب حرام تھا،اور یہ بھی ذکر کیا ہے کہ ابوہریرہؓ نے اپنے فتوی سے رجوع کرلیا ہے۔ (اعلام الحدیث:ج/۲،ص/۹۵۹)

احوط کی اصطلاح:۔

امام بخاریؒ نے لفظ احوط دوجگہ استعمال فرمایا ہے جہاں احتیاط کے تقاضی کو ترجیح دینا مقصود تھا۔

(۱) باب غسل ما یصیب من فرج المرأة (کتاب الغسل قبل حدیث: ۲۹۲) کے ماتحت دوروایتیں لائے ہیں،جن میں یہ مسئلہ ہے کہ مرد عورت سے ملاعبت کرے اور منی نہ نکلے تو صرف نماز کے وضوء کی طرح وضوء کرلینا کافی ہے۔(حدیث:۲۹۲)

(۲) حضرت ابی بن کعبؓ نے آپ ﷺ سے عرض کیا کہ جب مرد اپنی عورت سے ملاعبت کرے اور انزال نہ ہو؟ تو آپ نے فرمایا کہ مس مرأۃ والی جگہ دھولے پھر وضوء کرے اور نماز پڑھے۔(حدیث:۲۹۳)اس کے بعد امام بخاریؒ نے فرمایا: والغسل احوط ، وذاك الآخر، وانما بینا لاختلافهم .

امام بخاریؒ کی عبارت کے ظاہر سے غسل کو احتیاطا ترجیح دی گئی ہے،لیکن استحباب یا

وجوب کا پتہ نہیں چلتا ہے، حافظ ابن رجب کا خیال وجوب کی طرف ہے۔ (فتح البـاری لابن رجب: ج/۱،ص/۳۸۵)

"بـاب اذا التـقی الختانان" سے بھی بخاریؒ کے وجوب کا رجحان معلوم ہوتا ہے، حضرت شیخ زکریاؒ نے بھی بخاریؒ کے وجوب غسل کو ترجیح دی ہے۔(الابـواب والتراجم: ج/۲،ص/۱۶۶) گویا امام بخاریؒ الاخـذ بالاحـوط کے قاعدہ کی رعایت کرتے ہوئے وجوب کے قائل ہیں۔

تعارض کے وقت ترجیح کے قواعد سے کام لینا:۔

امام بخاریؒ نے تعارض ادلہ کے موقع پر کچھ قواعد کو بھی ترجیح کی بنیاد بنایا ہے مثلا قبول زیـادۃ الثقة : ۔ جب ایک ثقہ راوی نے کوئی حدیث ذکر کی، اور دوسرے ثقہ راوی نے پہلی روایت کی تخصیص، تقیید یا مجمل کی تبیین کرانے والی زیادتی کے ساتھ روایت کی تو یہ زیادتی مقبول ہوگی اور یہ زیادتی ان دو روایتوں کے تعارض دور کرنے کا ذریعہ سمجھی جائے گی، گویا حکم کا مدار ہوگی، امام بخاریؒ نے اس قاعدہ کی طرف متنبہ کیا ہے، چنانچہ فرمایا: والمفسر یقضی علی المبهم اذا رواہ اهل الثبت. (کتاب الزکوۃ حدیث: ۱۴۸۳) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: یعنی خاص عام پر فیصلہ کن ہوگا اور معاملہ اس سے بھی وسیع ہوگا، یعنی امام بخاریؒ توسع سے کام لے رہے ہیں، ان کے نزدیک یہ قاعدہ عام کی تخصیص، مطلق کی تقیید اور مجمل کی تفسیر کرے گا، بلکہ جاننے والے کا قول نہ جاننے والے کے قول پر مقدم ہوگا۔(تـقدیم قول من یـعـلـم عـلـی قـول مـن لایعلم) اسی لئے امام بخاریؒ نے اس قاعدہ کو عمومی لفظ سے مؤید کردیا اور فرمایا: ویـؤخـذ ابـدًا فـي العلم بما زاد اهل الثبت او بینوا. (حـدیث: ۴۸۴)

باب العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاری کے ماتحت فیما سقت السماء والعیون او کان عشریا العشر والی مشہورروایت اوردوسری روایت لیس فیما اقل من خمسة اوسق صدقة کے درمیان ہونے والے تعارض کودفع کرتے ہوئے فیما سقت کے مطلق اورلیس فیما والی روایت کے موقت ہونے کوذکرکرکے فرماتے ہیں: والزیادة مقبولة ، والمفسر یقضي علی المبهم ، اذا رواه اهل الثبت، یعنی حدیث ابن عمر مطلق ہے اورحدیث ابوسعید مقید ہے تو حدیث ابوسعید حدیث ابن عمر کے لئے مبین ہوئی۔اس جگہ بخاری کے نسخوں میں کچھ خلط مبحث ہوگیا ہے،امام بخاری کی یہ عبارت باب ثانی کے موافق ہے،باب العشر فیما یسقی کے موافق نہیں ہے۔(فتح الباری: ج/۳،ص/۳۴۹، شرح تراجم ابواب البخاری،ص/۳۶۹)

آگے اس قاعدہ کومزید مؤقت کرتے ہوئے حضرت بلال اورفضل ابن عباسؓ کے آپ ﷺ کے کعبہ میں نماز پڑھنے نہ پڑھنے کے تعارض کوذکرکرکے حضرت بلال کے قول کو اختیارکرنے کی وجہ ان کے علم کی زیادتی قراردی ہے،اوراس کوثقہ کی زیادتی سمجھ کرمقدم کرتے ہوئے "تقديم قول من علم علی قول من لم يعلم" کے اصول پرعمل کیا۔اس معنیٰ کو امام بخاریؒ نے دوسرے ایک ترجمہ میں دوسری تعبیر کے ساتھ ذکر کیا ہے :

باب اذا شهد شاهد او شهود بشیئ ، وقال آخرون : ماعلمنا بذلك ؛ یحکم بقول من شهد. اس تعبیرکونقل کرکے حمیدی کے حوالے سے حضرت بلال وحضرت فضل ابن عباس رضی اللہ عنہماوالی روایت میں حضرت بلال کی روایت کی وجہ ترجیح کو فاخذ الناس شهادة بلال کے الفاظ سے ذکرکیا ہے۔حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ بخاریؒ کا ترجمۃ الباب سے یہ قاعدہ ذکرکرنا مشہورقاعدہ "المثبت مقدم علی النافي" کے ماتحت

داخل ہے۔ (فتح الباری: ج/ ٥، ص/٢٥١)

ناسخ ومنسوخ کا قاعدہ:۔

دفع تعارض کے لئے ناسخ ومنسوخ بالفاظ دیگر لاحق وسابق کا علم ضروری ہے تا کہ لاحق کوسابق کے لئے ناسخ سمجھ کر تعارض دور کیا جاوے، امام بخاریؒ نے یہ قاعدہ اپنے شیخ حمیدی کے حوالے سے نقل کیا "وانما یؤخذ بالآخر فالآخر من فعل النبيﷺ.

(بعد حدیث: ٦٨٩)

میں ناسخ ومنسوخ کی بحث میں ذکر کر چکا ہوں کہ امام بخاریؒ نے اس کو بہت اہتمام سے بیان کیا ہے، باب قیام النبيﷺ باللیل ، ونومه ، ومانسخ من قیام باللیل. (کتاب التهجد قبل حدیث: ١١٤١) سے تہجد کی فرضیت منسوخ ہوکر سنیت کی طرف منتقل ہونے کا اشارہ ہے۔

اسی طرح متعہ کی منسوخیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا: وبینه علیؓ عن النبيﷺ انه منسوخ . (حدیث: ٥١١٥)

فقیہ کی روایت اور فقیہ کے عمل کی حیثیت:۔

احناف نے ترجیح کے قواعد میں دو متعارض روایتوں کے راویوں میں فقیہ کی روایت کو غیر فقیہ کی روایت پر ترجیح دی ہے۔ امام بخاریؒ کے ترجمۃ الباب سے اس کی تائید ہوتی ہے؛ باب سنة الجلوس فی التشهد، وکانت ام الدرداء تجلس فی صلاتها جلسة الرجل وکانت فقیهة . (کتاب الاذان ، قبل حدیث: ٨٢٧)

اگر چہ کچھ حضرات نے ذکر کیا ہے کہ "وکانت فقیهة" کی عبارت حضرت مکحول کا کلام ہے جس کو امام بخاریؒ نے نقل کیا ہے؛ لیکن من وجہ امام بخاری کا اس سے متفق ہونا سمجھ

میں بھی آتا ہے، البتہ یہ صرف احتمال کے طور پر ہے چونکہ یہ قاعدہ احناف کا ہے اور احناف اس مسئلہ میں امام بخاری کے ساتھ متفق نہیں ہے اس لئے کچھ حضرات کا کہنا ہے کہ یہ احناف کو تعریض کرنا مقصود ہے۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ کچھ حضرات نے و کانت فقیھة کی عبارت امام بخاری کا کلام سمجھا ہے؛ اس لئے انہوں نے یہ لکھا ہے کہ امام بخاریؒ "ذو العلم یحتج بعمله" کے قاعدے پر عمل کر رہے ہیں۔(فتح الباری: ج/۲،ص/۳۰۵)

استفہامی تراجم کا تعارض وترجیح کے ساتھ تعلق:۔

امام بخاریؒ بہت سے تراجم میں کوئی قطعی حکم نہیں لگاتے ہیں، البتہ ترجمہ اور اس کے ماتحت حدیث کا ذکر اس طرح کرتے ہیں جس سے ان کی مراد معلوم ہوتی ہے، البتہ کبھی ایک ہی باب میں معارض روایات جمع کرتے ہیں تو ایسے موقع پر ان کی مراد جاننا مشکل ہوتا ہے۔ اسی طرح کچھ تراجم استفہامی انداز میں ذکر کرتے ہیں، مثلاً هل كذا ام كذا، هل الحكم كذا، كيف كذا، اين متى و كم وغیرہ، یہ استفہامات امام بخاریؒ کی رائے معلوم کرنے میں مزید دشواری پیدا کرتے ہیں، اور یہ تراجم عموماً اختلافی مسائل کے موقع پر ہی مذکور ہوتے ہیں اور بہت سے مقامات پر امام بخاری طرفین کے دلائل ذکر کرتے ہیں، اس موقع پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس مقام پر امام بخاری کی رائے جانی جاسکتی ہے، یا امام اپنی رائے بیان کرنے سے اعراض کرنا چاہتے ہیں؟ یا ان کی کوئی رائے ہے ہی نہیں؟ وہ خود تردد کا شکار ہونے کی وجہ سے قطعی فیصلہ نہیں کر سکتے ہیں؟ ان چند سوالات کا جواب ہم علمائے محدثین کی تشریح سے دینے کی کوشش کریں گے۔

لفظ هل کی وضاحت:۔

امام بخاریؒ نے لفظ "هل" کا استعمال ستر سے زائد تراجم میں کیا ہے، جس میں ان

مقامات کے مسائل کے واجب، جائز، حرام یا ان کے علاوہ احکام کا استفہام کے انداز میں ذکر کیا ہے، یہ وہ مقامات ہیں جن میں امام بخاری دو احتمالات میں سے کسی ایک کا قطعی حکم نہیں لگا پاتے ہیں تو متنبہ فرماتے ہیں کہ یہاں توقف کیا جاوے، اور دلیل کو مجمل سمجھا جاوے۔(هدی الساری ،ص/١٤، الابواب والتراجم: ج/١،ص/٢٩)

(١) باب ان صلى فی ثوب مصلب او تصاویر؛ هل تفسد صلاته؟ وما ینهی عن ذلك؟ (کتاب الصلاة قبل حدیث :٣٦٤) اس باب میں حضرت انسؓ کی روایت ذکر کی جس میں حضرت عائشہؓ کے حجرے کے تصویر والے پردہ کو مٹانے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا کہ فانه لاتزال تصاویره تعرض فی صلاتی. (حدیث:٣٧٤) یعنی اس کی تصاویر میری نماز میں خلل ڈالتی ہیں۔امام بخاری اس باب میں نماز میں مشغول کرنے والی اشیاء کی ممانعت فرماتے ہیں، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، لیکن ایک دوسرے جزئیہ کی طرف بھی اشارہ فرماتے ہیں جس میں تعارض ادلہ ہوا ہے، وہ یہ کہ جب کسی چیز کی مجاورت یا قریب ہونے کی وجہ سے کسی چیز سے روکا گیا ہوتو وہ ممانعت منہی عنہ کو فاسد کرتی ہے یا نہیں؟ تو امام نے دلائل کے متعارض ہونے کی وجہ سے مسئلہ پر کوئی حکم نہیں لگایا، لیکن ترجمہ کے مناسب جزئیہ ذکر کر کے حکم کو واضح کر دیا، وہ یہ کہ آپ ﷺ نے نماز لوٹائی نہیں جو عدم فساد کی طرف مشیر ہے۔(فتح الباری، ج/١٠،ص/٤٨٤)

حافظ ابن حجرؒ نے اس قسم کے تراجم کے سلسلہ میں امام بخاری کا طریقہ ذکر کیا ہے، قوله (هل تفسد صلاته) جری المصنف علی قاعدته فی ترك الجزم فیما فیه اختلاف ، وهذا من المختلف فیه، وهذا مبنی علی ان النهی هل یقتضی الفساد ام لا؟ والجمهور: ان کان لمعنیٰ فی نفسه ؛ اقتضاه، والا فلا.

(فتح الباری ،ج/١،ص/٤٨٤)

(۲) باب هل يقال مسجد بني فلان؟ (كتاب الصلاة ،قبل حديث: ٤٢٠) کے ماتحت گھوڑ ڈور کے مسابقہ والی روایت لائے اور اس میں مسجد بنی زریق کا ذکر ہے جس سے اشارہ کردیا کہ مسجد کی نسبت غیر اللہ کی طرف بھی کی جاسکتی ہے، اور استفہام سے جو حضرات غیر اللہ کی طرف مسجد کی نسبت کو آیت کریمہ :وان المساجد لله . (الجن-١٨) کی وجہ سے کراہت سے تعبیر کرتے ہیں ان کے قول کا رد بھی کردیا۔ یہ ابراہیم نخعی ہیں۔ یہ احتمال تھا کہ یہ نام رکھنا آپ ﷺ سے ثابت ہے یا آپ کے بعد مشروع تو آپ کے زمانے کی طرف اشارہ کردیا اور ان المساجد لله میں تطبیق دی جاوے کہ یہ اضافت تمییز کے لئے ہے نہ کہ ملک کے لئے کہ اشکال ہو۔(فتح الباری:ج،١،ص/٥١٥)

(۳) باب اذا كان البائع بالخيار، هل يجوز البيع؟ کے ماتحت البيعان بالخيار حتى يتفرقا والی مشہور حدیث ذکر کی۔ (حديث: ٢١١٣-٢١١٤) اس سے اشارہ کیا کہ لوگ اس میں مشتری کے خیار کو ذکر کرتے ہیں لیکن بائع کے خیار کو ذکر نہیں کرتے ہیں۔ امام بخاریؒ نے مسئلہ خلافیہ میں بائع کے لئے بھی خیار کو ثابت کیا ہے اور ایک فریق کی ہی دلیل کو ذکر کیا، یہ اس قسم کے مواقع پر ان کا خاص طریقہ ہے۔

(٤) باب هل يبيع حاضر لباد بغير اجر؟ وهل يعينه او ينصحه ؟ وقال النبي ﷺ اذا استنصح احدكم اخاه فلينصح له. (مسند احمد: ج/٤،ص/٢٥٩) کے ماتحت دو روایات لائے، ایک میں "وانصح لكل مسلم" (حديث:٢١٥٧) اور دوسری میں "بيع حاضر لباد" کی ممانعت کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی "لايكون له سمسارا" والی وضاحت بھی ذکر کی۔ (حدیث:۲۱۵۸)

آپ ﷺ کے ارشاد کا ظاہری مطلب شہری کا دیہاتی کے لئے بیع کی مطلق ممانعت کا ہے، جو اجرت یا بغیر اجرت دونوں کو شامل ہے، لیکن امام بخاری نے بغیر اجرت کے جواز کو

راجح قرار دیا کیونکہ اس وقت وہ مسلم کی خیر خواہی میں شامل ہو جاتا ہے اور اس نصیحت کے لئے عمومی دلائل بھی لائے، لفظ سمسرہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے؛ کیونکہ دلالی عمومی طور پر اجرت کے ساتھ ہی ہوتی ہے، چنانچہ امام بخاریؒ اس کے ساتھ دوسرا مستقل باب بھی لائے ہیں جن میں اجرت کا ذکر ہے: باب من کرہ ان یبیع حاضر لباد باجر. (قبل حدیث: ۲۱۵۹) علامہ ابن المنیر نے لکھا ہے کہ امام بخاریؒ عموم وخصوص کو تعارض کے انداز میں لائے اور خاص نہی کو اجرت والی بیع پر محمول کیا، کیونکہ اس وقت اس کی دیہاتی سے خیر خواہی معلوم نہیں ہوتی ہے۔ (المتواری:ص/۲۴۵)

جمہور محدثین کا قول نقل کرتے ہوئے ابن حجر فرماتے ہیں کہ الدین النصیحۃ یہ عام ہے اور حدیث نھی عن بیع الحاضر للباد یہ خاص ہے اور فیصلہ عام پر ہوگا اور امام بخاریؒ نے دونوں کو جمع کیا کہ اجرت کی شکل میں بیع کی نفی کی اور خیر خواہی کی شکل میں وہ نہی میں داخل نہ ہوگا۔(فتح الباری :ج/٤،ص/٣٧١)

(٥) باب اذا دعی الرجل فجاء ،ھل یستأذن؟ وقال سعید عن قتادۃ عن ابی رافع عن ابی ھریرۃ عن النبيﷺ قال: ھو اذنہ . (کتاب الاستئذان قبل حدیث: ٦٢٤٦)

امام بخاریؒ نے اس باب میں دو متعارض روایتیں ذکر کی ،ترجمۃ الباب والی روایت سے عدم اجازت کا پتہ چلتا ہے اور دوسری روایت سے جس میں حضرت ابوہریرہؓ کو آپﷺ نے صفہ والوں کو بلانے کے لئے بھیجا تھا، وہ آئے اور انہوں نے اجازت چاہی، اس تعارض کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہی امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب کو استفہام سے ذکر کیا۔ دونوں نصوص کو جمع کرنے سے یہ تعارض دور ہوسکتا ہے، امام بخاریؒ نے اشارۃً اس کو ذکر کر دیا کہ ابوہریرہ کو بلایا تھا، وہ دروازے کے پاس ہی کھڑے تھے؛ لہذا اجازت کی ضرورت نہیں تھی، جبکہ دوسرے غائب تھے؛ لہذا انہوں نے اجازت چاہی۔ (المتواری،ص/٣٥٧)

(٦) باب هل يقضي القاضي او يفتي وهو غضبان ؟ (كتاب الاحكام قبل حديث: ٧١٥٨) امام بخاریؒ نے اس باب کے ماتحت تین روایتیں ذکر کی ہے، پہلی (حدیث: ۷۱۵۸) میں غصہ کی حالت میں فیصلہ کرنے سے منع کیا ہے، دوسری (حدیث: ۷۱۴۹) غصہ کی حالت میں فتوی وموعظت کے جواز پر دلالت کرتی ہے، تیسری (حدیث: ۷۱۶۰) غصہ کے ساتھ فیصلہ کے جواز پر دلالت کرتی ہے، گویا امام بخاریؒ یہ اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ غصہ میں فیصلہ کرنے کی ممانعت مطلق نہیں ہے۔

علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ یا تو آپ ﷺ کی خصوصیت ذکر کرنا چاہتے ہیں یا یہ کہ غصہ کی حالت میں قاضی کے لئے فیصلہ ممکن ہے جبکہ یہ غصہ حق کے لئے ہو، اور اگر دنیوی عادی غصہ ہے تو جائز نہیں ہے۔ (المتواری: ص/۲۳۲)

حاصل یہ کہ امام بخاریؒ لفظ هل کے ذریعہ متعارض دلیل ذکر کرتے ہیں، کبھی ایک فریق کی دلیل ذکر کرتے ہیں، کبھی دونوں متعارض اقوال نقل کرتے ہیں، کبھی صرف ایک پر اکتفاء کرتے ہیں اور دوسرا بھی اشارۃً سمجھ میں آجاتا ہے، البتہ عموما آپ کا ترجمہ اختلاف کو ظاہر کرتا ہے لیکن کسی ایک قول کی وضاحت (رجحان) ضرور کرتے ہیں، کبھی اس سے مخالف کا رد کرنا بھی مقصود ہوتا ہے۔

ان تمام باتوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ استفہام کے ذریعہ ترجمہ قائم کرکے امام بخاریؒ اس مسئلہ کا حکم بیان کرنے سے بچنا نہیں چاہتے ہیں، بلکہ اختلاف اور تعارض پر تنبیہ کرنا یا مختلف دلائل کو جمع کرنا مقصود ہوتا ہے۔

لفظ ''کم، متی، کیف اور این'' کی مثالیں:۔

امام بخاریؒ کے تراجم میں استفہام کے لئے ھل کے علاوہ لفظ متی، کم، کیف اور این کا

استعمال ساٹھ سے زیادہ مقامات پر آیا ہے اوران میں بعض کا تعارض وترجیح کے ساتھ خصوصی تعلق ہے،لہذا اس کی چند مثالیں ذکر کی جاتی ہے۔

(۱) باب کم التعزیر والادب؟ (کتاب الحدود ، قبل حدیث: ٦٨٤٨) کے ماتحت حدیث: ٦٨٤٨، ٦٨٤٩، ٦٨٥٠ میں سزاؤں (حدود) کے علاوہ میں دس سے زائد کوڑوں کی ممانعت والی روایات ذکر کی ،اسی طرح حدیث: ٦٨٥١ میں صحابۂ کرام کے صوم وصال کے اصرار کرنے پر مسلسل دوسرا چاند دیکھنے تک آپ نے بھی روزے رکھے اور فرمایا کہ اگر چاند دیر سے ہوتا (یعنی چاند دیکھنے سے زیادہ دن پہلے سے روزے شروع کرتے) تو میں بھی زیادہ روزے رکھواتا (یہ صحابۂ کرام کے انکار کرنے پر بطور سزا کے فرمایا تھا) اسی طرح حدیث: ٦٨٥٢ میں غلّے کی فروختگی میں اس کی جگہ سے منتقل کرنے سے پہلے بیچنے پر سزا دی جاتی تھی اس کا ذکر ہے۔اور حدیث: ٦٨٥٣ میں آپ ﷺ کا اپنی ذات کے لئے کسی سے انتقام نہ لینا اور حرمات اللہ کی بے عزتی ہونے پر بدلہ لینے کا ذکر ہے۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: واورد الکمیة بلفظ الاستفهام اشارة الی الاختلاف فیها. (فتح الباری: ج/١٢،ص/١٧٦) لیکن اس جگہ مخالفین کی کسی دلیل کا ذکر نہیں کیا ہے،صرف دس کوڑے سے زیادتی کی نفی والی روایات پر اکتفاء کرلیا ہے۔

(۲) تعارض کی مثال میں لفظ کم کا استعمال: باب قول الله تعالی : والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما وفی کم یقطع (کتاب الحدود قبل حدیث: ٦٧٨٩) میں موجود ہے،اس پر بحث مفسر کی مثال میں گذر چکی ہے۔

(۳) اسی طرح باب ماجاء فی التقصیر ، وکم یقیم حتی یقصر (کتاب

تقصیر الصلوة قبل حدیث: ١٠٨٠) کی بحث قول صحابی پر گفتگو کے دوران گذر چکی ہے۔

لفظ متی کی مثال:۔

(۱) باب متی یصلی الفجر بجمع : (کتاب الحج قبل حدیث: ١٦٨٢) کے ماتحت دو متعارض روایتیں ذکر کی ہے، پہلی میں ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ میں نے آپ ﷺ کو نماز کے وقت کے علاوہ کوئی نماز سوائے مغرب وعشاء کو جمع کرنے اور فجر کو اپنے وقت سے پہلے ادا کرنے کے کبھی پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا۔(حدیث:۱۶۸۲) یہ عرفہ کے دن مغرب وعشاء کی نماز اور عید کے دن مزدلفہ میں فجر کی نماز کے بارے میں ذکر ہے،اس روایت میں صلی الفجر قبل میقاتها کے ظاہر سے فجر کے وقت سے پہلے پڑھنا معلوم ہوتا ہے؛ جبکہ دوسری روایت (حضرت ابن مسعود کی حدیث:۱۶۸۳) میں صلی الفجر حین طلوع الفجر کے الفاظ ہیں۔(اگر چہ کچھ لوگوں نے طلع الفجر اور کچھ لوگوں نے لم یطلع الفجر کے الفاظ ذکر کئے ہیں) امام بخاریؒ نے دونوں روایتیں ذکر کرکے اشارہ کیا کہ عید کے دن فجر کی نماز اول وقت میں پڑھی جاوے، لیکن وقت سے پہلے نہ پڑھی جاوے۔(عمدۃ القاری:ج/۸،ص/۱۸۲)

(۲) اسی طرح باب کیف یعتمد علی الارض اذا قام من الرکعة (کتاب الاذان قبل حدیث: ٨٢٤) کے ماتحت حضرت مالک بن حویرث کی روایت نقل کی جس میں وہ آپ ﷺ کی نماز کی کیفیت میں دوسرے سجدہ سے سر اٹھانے کے بعد کھڑے ہونے سے پہلے زمین پر ٹیک لگانے کا تذکرہ کرتے ہیں، امام بخاریؒ نے کیفیت ذکر کی لیکن اس سلسلے میں مختلف اقوال نقل نہیں کئے۔حضرت شیخ زکریاؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ کا مقصد کیفیت بیان کرنا نہیں ہے بلکہ کیف کے ذریعہ بیٹھنے کی کیفیت کے اختلاف کی طرف تنبیہ کرنا ہے اور ترجمۃ الباب سے اعتماد علی الارض کو ثابت کرنا ہے۔(الابواب والتراجم، ج/٢،ص/٢٩٨)

(۳) باب این یقوم من المرأة والرجل (کتاب الجنائز، قبل حدیث: ١٣٣٢)

کے ماتحت حضرت سمرہ بن جندبؓ کی آپ ﷺ کے پیچھے نماز جنازہ پڑھنے کا ذکر ہے جس میں آپ ﷺ اس عورت کے جنازے کے درمیان میں کھڑے تھے۔ (حدیث:۱۳۳۲) اس مسئلہ کو استفہام کے ساتھ ذکر کیا کیونکہ مسئلہ اختلافی ہے اور حدیث جندب میں اس کے عورتوں کے ساتھ خاص ہونے کا احتمال ہے، اسی طرح عام ہونے کا بھی احتمال ہے کیونکہ شریعت کے اصول میں سے یہ ہے کہ نصوص عموما (جب تک خصوص کی کوئی دلیل نہ ہو) سب کے لئے ہوتی ہے، گویا امام بخاریؒ نے اس حدیث کے معارض روایت (جو ترمذی وابوداود میں مروی ہے کہ آپ ﷺ نے مرد کی نماز جنازہ اس کے سرہانے کھڑے ہوکر پڑھائی اور عورت کی نماز درمیان میں کھڑے ہوکر پڑھائی اس روایت) کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کرکے مرد عورت میں کوئی فرق نہ ہونے کو ذکر کیا۔ (فتح الباری: ج/۳،ص/۲۰۱)

وہ تراجم جن میں صریح حکم مذکور نہیں ہے:۔

امام بخاریؒ نے کچھ وہ تراجم بھی نقل کئے ہیں جن میں حروف استفہام کا ذکر نہیں ہے، لیکن انداز تکلم استفہام کا معلوم ہوتا ہے، عموما اختلافی مسائل کے ضمن میں یہ انداز اختیار کیا ہے، اور واضح طور پر اس میں حکم مذکور نہیں ہے۔

(۱) باب کتابة العلم (کتاب العلم، قبل حدیث: ۱۱۱) کے ماتحت چار احادیث ذکر کی جو کتابت کے جواز پر دلالت کرتی ہے، یا تو آپ ﷺ نے کتابت کا حکم دیا ہے یا اس کو برقرار رکھا ہے۔ حدیث: ۱۱۱ میں حضرت علیؓ کے صحیفہ کا ذکر ہے، حدیث: ۱۱۲ میں اکتبوا لابی فلان کا صریح حکم ہے، حدیث: ۱۱۳ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی کتابت حدیث کا ذکر ہے اور حدیث ۱۱۴ میں حدیث قرطاس، مرض الوفات کے وقت آپ کے لکھوانے پر حضرت عمرؓ کے آپ ﷺ کی شدید بیماری ذکر کرنا اور پھر اس سلسلہ میں صحابۂ کرام کے اختلاف پر آپ کا قوموا عنی فرمانا مذکور ہے۔

شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ کی غرض یہ ہے کہ کتابت حدیث اگرچہ دورنبوی ﷺ میں (قرآن کریم سے غیر قرآن کے اختلاط کے پیش نظر یا لوگوں کے حفظ کے بجائے کتابت پر بھروسہ کرلینے کے خوف سے) ممنوع تھی، لیکن حدیث عبداللہ بن عمرو کی بنیاد پر بعد میں محدثین کے نزدیک رائج ہوئی۔ (شرح تراجم ابواب البخاری:ص/۵۶)

امام بخاریؒ نے جواز کتابت کی مؤیدات بلکہ استحباب ذکر کرنے کے باوجود اس کے جواز پر صراحۃً کوئی حکم نہیں لگایا۔ یہ امام کی عام عادت ہے، کبھی کبھار وہ اجماعی مسئلہ میں بھی اس طرح کا ترجمہ لاتے ہیں۔ (الابواب والتراجم: ج/۱،ص/۱۳)

(۲) باب اذا صلی ثم ام قوما (كتاب الاذان قبل حديث: ۷۱۱) کے ماتحت حضرت جابر ؓ کی روایت ذکر کی جس میں حضرت معاذ ؓ کے متعلق ذکر کیا کہ وہ آپ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھتے تھے، پھر اپنی قوم کو نماز پڑھاتے تھے۔ امام بخاریؒ نے لفظ ''اذا'' کے ساتھ ترجمہ قائم کیا لیکن جواب شرط کو ذکر نہیں کیا ہے، جبکہ حدیث سے اس کا جواز واضح ہے۔

لیکن علمائے کرام کے درمیان نیت کے اعتبار سے اختلاف ہے کہ ایسا کرنے والا پہلی نماز میں فرضیت کی نیت کرے یا دوسری میں؟ لہذا امام بخاریؒ نے اپنی عادت " ترك الجزم بالحكم في المختلف فيه" کے مطابق جواب چھوڑ دیا۔

اس طرح کے کچھ تراجم ہیں جس میں امام بخاری اختلاف کی طرف تنبیہ فرماتے ہیں، لیکن امام کی رائے کا پتہ نہیں چلتا ہے، اور "باب اذا" کے عنوان سے دوسو سے اوپر تراجم ذکر کئے ہیں اور اکثر میں مسائل خلافیہ یا متعارض دلائل ذکر کئے ہیں۔

(۱) باب اذا وقعت الفارة فی السمن الجامد او الذائب (كتاب الذبائح والصيد قبل حديث: ۵۵۳۸) کے ماتحت حضرت میمونہؓ کی روایت ذکر کی ہے جس میں چوہے کے گھی میں گر کر مر جانے پر آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے اس کو

اوراس کے اطراف کا گھی نکالکر بقیہ کے کھانے کی اجازت دی۔(۵۵۳۸)

امام بخاریؒ نے دوسری ایک روایت بھی ذکر کی ہے جوامام زہریؒ کےفتویٰ پر مشتمل ہے،عن الزهری عن الدابة تموت فی الزیت والسمن ،وهو جامد او غیرجامد، الفارة او غیرها، قال: بلغنا ان رسول اللهﷺ امر بفأرة ماتت فی سمن ،فامر بما قرب منها فطرح ، ثم اکل. (۵۵۳۹)

حدیث: ۵۵۴۰ بھی پہلی روایت کی طرح ہے۔حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ جامد یا پگھلے ہوئے گھی میں فرق ہے یانہیں؟ اس کا قطعی حکم اختلاف کے پیش نظر چھوڑ دیا، البتہ تغیر کے بغیر وہ نجاست کے قائل نہیں ہے، اس لئے امام زہری کا تفصیل کرنے والا فتوی نقل کرتے ہیں۔(فتح الباری: ج/۹،ص/ ٦٦٨) گویا امام بخاریؒ کا رجحان جمہور فقہاء اور محدثین کے برخلاف مائعات کے ناپاک نہ ہونے کا ہے، جب تک اس کی معروف صفات متغیر نہ ہو، اس مسئلہ میں وہ امام زہریؒ ،اوزاعی اور ظاہریہ کے ساتھ متفق ہے۔امام ترمذی بھی مائع وغیر مائع کی تفریق کرنے والی روایت (حدیث ابو ہریرہ) کے عدم ثبوت میں امام بخاریؒ کی طرف مائل ہوئے ہیں۔

(۲) اسی طرح لم یتطوع فی السفر دبر الصلوة وقبلها کے عنوان سے ایک باب قائم کیا جس میں ابن عمرؓ سفر میں آپﷺ کے نفل نہ پڑھنے کو ذکر کررہے ہیں۔(کتاب تقصیر الصلوة حدیث: ۱۱۰۱،۱۱۰۲) اوردوسراباب من تطوع فی السفر فی غیر دبر الصلوات وقبلها، ورکع النبیﷺ رکعتی الفجر فی السفر کے ماتحت حضرت ام ہانی کی چاشت والی روایت جوآپﷺ نے ان کے گھر میں (۸/ رکعات) پڑھی تھی اس کونقل کیا ہے۔(حدیث:۱۱۰۳) اسی طرح حدیث:۱۱۰۴ اور۱۱۰۵ میں بھی سفر میں نوافل پڑھنے کا ذکر ہے۔

امام بخاریؒ نے ان دومتعارض ابواب میں دونوں کے دلائل بھی ذکر کیئے اور امام بخاریؒ کی رائے کا بھی پتہ چل گیا لیکن ترجمہ میں صراحۃً حکم ذکرنہیں کیا، دونوں ترجمہ میں ''باب من'' سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ امام بخاریؒ کے علاوہ کسی کی رائے ہوگی، امام بخاری نے ایسا کئی مواقع میں کیا ہے کہ وہ فعل کی نسبت کو باب من سے نقل کرتے ہیں (حالانکہ وہ ان کی خود کی رائے بھی ہوتی ہے)۔مجموعی طور پر تین سو سے زائد مقامات پر باب من سے ترجمہ کا آغاز کرکے اختلاف کو واضح کیا ہے۔

اسی طرح قطعی حکم متعین نہ کرنے کی وجہ روایات کا تعارض اور ادلہ کا واضح نہ ہونا یا قول مخالف کے قوی ہونے کا احتمال یا نصوص سے پیدا ہونے والے احتمالات کی کثرت اور معاملہ کا وسیع ہونا بھی ہوتی ہے۔ (الابواب والتراجم:ج/١،الاصل الرابع ،الثانی والثلاثون، الثامن والستون ،السابع والاربعون)

ماقبل کی گفتگو سے یہ نہ سمجھا جاوے کہ امام بخاریؒ اختلافی مسائل میں ہر جگہ قطعی حکم نہیں لگاتے ہیں بلکہ بہت سے مشہور اختلافی مسائل میں یقینی حکم بھی لگاتے ہیں، مثلاً جماعت سے نماز کے واجب ہونے میں قطعی حکم لگاتے ہیں، قال الحافظ : هكذا بت الحكم فى هذه المسئلة، و كان ذلك لقوة دليلها عنده. (فتح الباری: ج/٢،ص/١٢٥)
اسی طرح تیمّم میں چہرہ اور ہتھیلی کے سلسلہ میں بھی ابن حجرؒ فرماتے ہیں :اتى بذلك بصيغة الجزم مع شهرة الاختلاف لقوة دليله. (فتح الباري:ج/١،ص/٤٤٤) اسی طرح جمعہ کے وقت کے سلسلہ میں فرمایا: بهذه المسئلة مع وقوع الخلاف فيه، لضعف دليل المخالف عنده. (فتح الباری:ج/٢،ص/٣٨٦)

اسی طرح جنازہ کی تکبیرات اربعہ کے متعلق ابن المنیر فرماتے ہیں :

اشـار بهـذه التـرجـمة الـى ان التـكبيـر لايزيد على اربع، ولذلك لم يذكر ترجمة اخرى ولاخبرا بالباب. (فتح الباری: ج/۳،ص/۲۰۲)

باب اذا باع الوكيل شيئا فاسدا فبيعه مردود (كتاب الوكالة قبل حديث: ٢٣١٢) کے ماتحت حدیث میں بیع کے رد ہونے کی صراحت نہیں ہے، لیکن امام بخاریؒ نے پھر بھی مردود ہونے کا حکم صراحۃً ذکر کیا۔

تعارض ادلہ اور جمع بین الروایات کی تطبیق میں امام بخاریؒ کا طریقۂ کار:۔

ماقبل کی گفتگو سے یہ بات واضح ہوگئی کہ امام بخاریؒ کے تراجم تعارض ادلہ، جمع بین المتعارضات اور ترجیحات کو متضمن ہیں۔ علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں: وقـد يتـرجـم على صورة ويورد فيها الأحاديث المتعارضة، ثم قد يبينه على الجمع ان سـنـح لـه، وقـد يـكتـفـي بـصـورـة المعارضة تنبيها على ان المسئلة اجتهادية. (المتواری، ص/۳۸) حضرت شیخ زکریاؒ فرماتے ہیں: ومـن دأبـه الاشـارة الى تعارض ادلة الـمسـألة ايضـا، وعـقد الباب لمجرد ذلك، كما لايخفى على متتبع كتابه حق التتبع. (الابواب والتراجم، ج/۱،ص/۳۱،الاصل الخامس والثلاثون)

کبھی جمع یا ترجیح کی صراحت نہیں کرتے ہیں لیکن پڑھنے والا اس کا فہم وادراک کرلیتا ہے۔

حضرت مولانا شیخ محمد حسن مکی اپنے شیخ حضرت گنگوہیؒ کے حوالے سے نقل کرتے ہیں جس کو حضرت شیخ الحدیث ''الابواب" میں ذکر کرتے ہیں: ان الدأب الشائع للبخاری ان يـضع الترجمة ولايذكر معها الحكم. (صريحا) إما لاشتباه الحكم عليه، او لـلاحـالة الـى فهـم الـنـاظـر، ثـم يـورد لهـا احاديث متفقة على حكم واحد، او متـعـارضة مـن غير تطبيق بينها فيذكرها على سبيل التعداد، ويحيل التطبيق الى فهـم الـنـاظـر، فكانه يختبره، فلذلك ذكر باب سؤر الكلب مطلقا، ثم اورد فيه

مـذهب الزهری ، ثم اورد حدیثا منابذا له، وهو قوله ﷺ فلیغسله سبعا، ثم اورد حـدیثیـن مـعـارضیـن لـذلك الـحـدیث مؤیدین لمذهب الزهری ،وهما حدیث الـخف ، وقـولـه فکل . (الابـواب والتـراجـم :ج/١، ص/٣١، الاصـل الـخـامـس والثلاثون و ج:١،ص/١٤،الاصـل الـخـامـس ، شـرح تـراجـم ابـواب البـخـاری، ص/٢٠،٢٢–سیـرة الامـام البخاری:ص/١٩٣-١٩٤)

نصوص متعارضہ کے درمیان جمع کرنا:۔

آیت وحدیث کے درمیان تعارض کے موقع پرحدیث کے حکم کوآیت سے مقید کرنے کی مثال:۔

بـاب قـول الـنبـيﷺ : (يُعـذَبُ الميّتُ بِبَعْضِ بُكاءِ أهلِه عليه) إذا كانَ النَّوحُ من سنَّتهِ ، لقول الله تعالى: ﴿قُوا أَنْفُسَكُم وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ [التحريم:٦] ، وقال الـنبـيﷺ: "كـلُّـكم راعٍ ومسُئولٌ عن رَعِيَّتِه"، فإذا لم يكن من سنّتهِ ؛ فهو كما قـالـتْ عـائشةُ رضي الله عنها: ﴿ولا تزر وازرة وزر اخرىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤] ، وهو كقوله: ﴿وان تـدع مثـقلةٌ﴾ ذُنوبًا ﴿إلىٰ حِملِهَا لَا يُحملُ منْهُ شَيئٌ﴾ [فاطر: ١٨]، ومـا يُـرخّـصُ مـن البُكاء من غير نَوحٍ ، وقال النبيﷺ : "لا تُقتلُ نفسٌ ظلْمًا إلا كان على ابْنِ آدم الأوّلِ كِفْلٌ منْ دمِها وذلك لأنّهُ أوّلُ مَنْ سَنَّ القَتْلَ".

(كتاب الجنائز: قبل حديث: ١٢٨٤)

حدیث شریف کی عبارت النص مرنے والے پراس کے بعض رشتہ داروں کے رونے سے مرنے والے کے لئے عذاب کوثابت کرتی ہے،اور یہ آیت کریمہ ولا تزر وازرة وزر اخری اور وان تدع مثقلةٌ کے معارض ہےتوامام بخاریؒ نے حدیث کوچند قیود کے ساتھ مقید کردیا: مثلانوحہ کرنااس کی عادت ہواورعادت پراستدلال کے لئے قابل کے واقعہ کوذکر

کیا لانه اول من سن القتل.

یہ حدیث مقید کی طرح مطلق بھی مختلف طرق سے امام بخاریؒ نے نقل کی ہے،ان المیت لیعذب ببکاء اهله علیه. (حدیث: ١٢٨٦،١٢٨٨،١٢٩٠) حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے کتاب میں دونوں قسم کی (مطلق ومقید) روایات ذکر کیں لیکن مقید روایت کو ترجمۃ الباب بنایا، اور ابن عباسؓ کی مقید روایت کے بعض لفظ کی تفسیر نوحہ سے کی اور اس کی تائید کی کہ رونے کی کچھ شکلیں ممنوع ہیں۔ (فتح الباری، ج/۳،ص/۱۵۲)

قول وفعل کے تعارض میں دلالت فعل سے قول کی تخصیص کرنا:۔

(۱) باب لا تستقبل القبلة بغائط أو بول، إلا عند البناء؛ جدارٍ أو نحوه، وروى البخاري في هذا الباب حديث أبي أيوب الأنصاريِّ قال:" قال رسول اللهﷺ: إذا أتى أحدُكم الغائط؛ فلا يستقبل القبلة ولا يُوَلِّها ظهره، شرقوا أو غربوا". (كتاب الوضوء،قبل حديث: ١٤٤)

یہ حدیث عام ہے، آبادی اور جنگل کا کوئی فرق نہیں ہے، یہ نہی قولی ہے۔ امام بخاریؒ نے ترجمۃ الباب میں الا عند البناء جدار او نحوه سے اس کی تخصیص فرمائی، اور یہ تخصیص حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی اس روایت سے ہے جس کو باب من تبرز علی لبنتین کے ماتحت ذکر کی ہے۔ جس میں آپﷺ کا عمل مدینہ منورہ کی آبادی میں دیکھا کہ آپﷺ بیت المقدس کی طرف رخ کئے ہوئے استنجاء فرمارہے ہیں اور حدیث: ۱۴۸ میں اس کو صراحۃ ذکر کیا ہے، فرأيت رسول ﷺ يقضي حاجته مستدبر القبلة مستقبل الشام. (حديث: ١٤٨)

شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں: فی هذه المسئلة القول معارض للفعل، فاشار

المؤلف بضم الاستثناء الى الترجمة الى وجه الجمع بان القول فى الصحراء والفعل فى الابنية والدور كما هو مذهب الشافعي. (شرح تراجم :ص/٦٧)

کسی چیز کا حکم کرنے کے بعد خود اس کے نہ کرنے سے پیدا ہونے والے تعارض کو دور کرنا

"باب بركة السحور من غير إيجابٍ ، لأن النبيﷺ وأصحابه واصَلوا ولم يُذْكَرِ السَّحور" (كتاب الصوم، قبل حديث: ۱۹۲۲)، وروى فيه حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما "أن النبيﷺ واصَلَ، فواصَلَ الناسُ فشقَّ عليهم فنهاهم، قالوا: إنكَ تُواصِلُ، قال: لستُ كهيئتكم، إني أظلُّ أُطعَمُ وأُسقى"(كتاب الصوم، قبل حديث: ۱۹۲۲) ، وحديث أنس بن مالك قال: قال النبيﷺ : تسحَّروا ، فإنّ في السحور بَرَكَةٌ". (حديث: ۱۹۳۳) کے ماتحت حضرت انسؓ کی روایت " تسحروا" امر کا صیغہ ہے، جو سحری کے وجوب پر دلالت کرتا ہے، اور دوسری روایت حضرت ابن عمر میں صوم وصال (کو ناپسند کرنے کے باوجود) رکھنے کا عمل ذکر کیا جا رہا ہے، ان النبيﷺ واصل فواصل الناس . اور صوم وصال سحری ترک کئے بغیر ہو نہیں سکتے ہیں، معلوم ہوا کہ سحری واجب نہیں ہے، ورنہ آپﷺ ترک نہ فرماتے، تو گویا تسحروا کا امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ ندب کے لئے ہے۔(فتح الباری :ج/٤،ص/١٣٩)

کراہت واباحت پر دلالت کرنے والی نصوص کا تعارض اور مبیح کو محرم سے مستثنی کر کے جمع کرنا

باب السير وحده (كتاب الجهاد قبل حديث: ۲۹۹۷) کے ماتحت دو روایتیں ذکر کی

ہے: پہلی حدیث: (۲۹۹۷) آپ ﷺ کے کہنے پر حضرت زبیرؓ کا خندق کے موقع پر تنہا مشرکین کی جانچ کرنا ہے، جس میں تنہا سفر کا جواز معلوم ہوتا ہے اور دوسری روایت میں تنہائی کی کراہت ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر تنہائی کی کراہت جو میں جانتا ہوں لوگ اس کو جان لیتے تو کوئی سوار رات کو تنہا سفر نہ کرتا۔ (حدیث:۲۹۹۸)

امام بخاریؒ نے دونوں روایتوں کو جمع کر کے تنبیہ فرمائی کہ اصل تو رات کو تنہا سفر میں کراہت ہی ہے لیکن مطلق نہیں ہے، ضرورت کے موقع پر اس کی گنجائش بھی ہے جیسے کہ حضرت زبیر کو بھیجنے میں ضرورت تھی۔ قال ابن المنير: سير الزبير ليتجسس للمسلمين ، والوحدة فيه مطلوبة بخلافها في السفر. (المتواری:ص/۱۶۹) کراہت والی روایت قولی ہے اور دوسری فعلی ہے۔

عبارت النص اور اقتضاء النص کا تعارض اور مقتضی سے عبارت کی تخصیص کرنا:۔

(۱) باب من لم یر الرؤیا لاول عابر اذا لم یصب (کتاب التعبیر قبل حدیث: ۷۰۴٦) کے تحت وہ روایت لائے جس میں حضرت ابوبکر صدیقؓ نے آپ ﷺ کے سامنے ایک شخص کے خواب کی تعبیر بیان کرنے کی اجازت چاہی، آپ ﷺ نے اجازت دی تو حضرت ابوبکرؓ کے بیان کرنے کے بعد تعبیر کی صحت دریافت کرنے پر آپ ﷺ نے فرمایا: اصبت بعضا واخطأت بعضا یعنی کچھ صحیح فرمایا اور کچھ خطاء ہوگئی ہے۔

دوسری ایک روایت جس کو امام بخاریؒ نے اپنی شرط کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے ذکر نہیں کی لیکن اس روایت کے معنی کو ترجمۃ الباب میں ثابت رکھا، اس کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ پہلے تعبیر بتانے والے کے کہنے کے مطابق تعبیر واقع ہوتی ہے، چاہے وہ درست تعبیر بتائے یا غلط بتائے تو امام بخاریؒ نے اس کو درستگی کے ساتھ مقید کیا اور یہ قید حدیث باب کے اقتضاء سے معلوم ہوتی ہے۔ عام قاعدے کے مطابق عبارت واقتضاء کے تعارض کے وقت

عبارت کو ہی مقدم کیا جاتا ہے، لیکن جب دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو تو جمع کرنا اولی ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے اس کی تخصیص کی طرف اشارہ کیا کہ جب تعبیر بیان کرنے والا درست تعبیر بیان کرے تو جائز ہے اور اس تخصیص وقید کو حضرت ابو بکرؓ سے آپ ﷺ کے ارشاد اصبت بعضا و اخطأت بعضا سے لیا۔(فتح الباری: ج/١٢،ص/٤٣٢)

دو نصوص کے ظاہر کا تعارض دور کرنے کے لئے نص مخالف کا حکم معارضہ کے علاوہ دوسرے معنیٰ پر محمول کرنا

باب النهی عن التنفس فی الاناء (کتاب الاشربة قبل حدیث: ٥٦٣٠) کے ماتحت حضرت ابوقتادہ کی روایت ذکر کی جس میں پیتے وقت برتن میں سانس لینے سے منع فرمایا۔(حدیث:٥٦٣٠) اس کے بعد والے باب میں امام بخاریؒ دوسری روایت لائے جو پہلی روایت کے مناقض ہے، جس میں حضرت انسؓ کا برتن میں سانس لینے کا ذکر ہے اور اس کو آپ ﷺ کی طرف منسوب کرتے ہیں۔(حدیث:٥٦٣١) اس کا ترجمہ بھی باب الشرب بنفسين او ثلاثة قائم کیا ہے۔ علامہ المہلب نے دونوں کا تعارض حقیقی سمجھا تھا تو امام بخاریؒ نے ترجمہ باب التنفس فی الاناء قائم کیا اور برتن کو سانس لینے کا ظرف قرار دیا، یہ منہی عنہ ہے، اور پینے کو دو سانس کے ساتھ ملایا یعنی ایک ہی سانس میں نہ پیئے بلکہ دو یا تین سے پیئے۔ (المتواری: ٢١٩)

قال ابن حجر: فحالة النهی علی التنفس داخل الاناء وحالة الفعل علی من تنفس خارجه، فالاول علی ظاهره من النهی، والثانی تقديره كان يتنفس فی حالة الشرب من الاناء. (فتح الباری:ج/١٠،ص/٩٣)

دو روایتوں میں ایک ہی حدیث کی وجہ سے تعارض اور زیادتی قبول کر کے جمع بین الروایات کو تطبیق دینا

باب صوم شعبان (کتاب الصوم قبل حدیث: ۱۹۶۹) کے ماتحت ایک حدیث لائے جس کو دو روایتوں کے انداز میں پیش کیا۔

عن أبي سلمة عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ يصوم حتى نقول: لا يفطر، ويُفطر حتى نقول : لا يصوم، وما رأيتُ رسول الله ﷺ استكمل صيامَ شهر إلا رمضانَ، وما رأيته أكثر صيامًا منه في شعبانَ . (حديث: ۱۹۶۹) ، والثانية: "عن أبي سلمة أن عائشة رضي الله عنها حدثته قالت: لم يكن النبي ﷺ يصوم شهرًا أكثر من شعبان، فإنه كان يصوم شعبانَ كله، وكان يقول: خذوا من العمل ما تطيقون، فإن الله لا يمل حتى تملوا ، وأحبُّ الصلاة إلى النبي ﷺ ما دُووِمَ عليه وإنْ قلَّتْ ، وكان إذا صلى صلاةً داومَ عليها. (حديث: ۱۹۷۰)

پہلی روایت یہ ثابت کرتی ہے کہ آپ ﷺ رمضان کے علاوہ کسی مہینے کے مکمل روزے نہیں رکھتے تھے، البتہ شعبان میں کثرت سے روزے رکھتے تھے، اور دوسری روایت اس کے معارض ہے، اس سے شعبان کے مکمل روزے رکھنا معلوم ہوتا ہے ، امام بخاریؒ نے بھی دوسری روایت کی تائید کرتے ہوئے شعبان کا لفظ ذکر کیا ہے: الصوم في شعبان یا من شعبان کا لفظ ذکر نہیں کیا۔ گویا امام بخاری شعبان کے پورے مہینے کے روزے آپ ﷺ کے لئے ثابت مان رہے ہیں، یہ ثقہ راوی کی زیادتی قبول کرنے کی قبیل سے ہے ،اسی طرح قاعدہ "تقديم قول من يعلم على من لا يعلم" (جاننے والے (مثبت) کے قول کو نہ جاننے والے کے قول پر مقدم کرنا) کی بنیاد پر حضرت عائشہؓ کے قول کو مقدم کر رہے

ہیں۔

ملاحظہ:۔ امام بخاریؒ کبھی ایک روایت ذکر کرتے ہیں جو مختلف طرق سے مروی ہے اوراس میں متن کے لحاظ سے تناقض واختلاف ہوتا ہے، لیکن اس کی سند صحیح ہوتی ہے، اس روایت کے نقل کرتے وقت امام بخاریؒ اس کا تعارض جاننے کے باوجود صحیح السند ہونے کی وجہ سے اس کو نقل کرتے ہیں۔ علمائے محدثین خاص کر کے امام دارقطنی کا بخاری کی روایات پر کیا گیا اعتراض اسی قبیل کی روایات سے ہے؛ لیکن امام بخاریؒ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ اس کے تمام رواۃ ثقہ ہے اور جب قضیہ بھی ایک ہی راوی سے مروی ہے تو یقیناً درمیانی کسی ایک راوی سے خطا ہوئی ہوگی، اور علمائے محدثین نے اس کو واضح بھی کردیا ہے، نیز علل حدیث میں اس کا ذکر بھی ہوتا ہے تو علل کی وجوہات میں اختلاف کے پیش نظر ہر محدث اپنے اجتہاد کے مطابق اس روایت کو معلل، ضعیف یا مرجوح قرار دیتا ہے، کبھی محدثین یا مجتہدین توقف کرتے ہیں اور کچھ محدثین صحیح السند ہونے کے بعد اس کو نقل کرنے میں کوئی حرج محسوس نہیں کرتے ہیں۔

متعارض دلائل کے درمیان ترجیح:۔

آیت کریمہ سے مستنبط ہونے والے حکم کے درمیان تعارض ہونا: (آیت کے منسوخ ہونے میں یا کن کے بارے میں نازل ہوئی اس سلسلے میں ہونے والے اختلاف کی وجہ سے) اور آیت کریمہ کو (حدیث کی تقویت کی وجہ سے) منسوخ ماننے والے قول کو ترجیح دینا۔

باب ما ادی زکاته فلیس بکنز ، لقول النبي ﷺ : لیس فیما دون خمس اواق صدقة . (کتاب الزکاة ، قبل حدیث: ۱۴۰۴) کے ماتحت پانچ روایات لائے ہیں، تین

روایات آیت کریمہ والـذیـن یـکـنزون الذهب و الفضة [التوبة: ٣٤] کے سلسلے میں صحابۂ کرام کی آراء کو شامل ہیں۔

حضرت ابن عمرؓ اس کو زکاۃ کی آیت سے منسوخ مانتے ہیں:

قـال ابـن عـمر رضي الله عنهما: "من كنزها فلم يُؤَدِّ زكاتها فويلٌ له، إنما كـان هـذا قبـل أن تُنزَلَ الزكاة، فلما أنزلت جعلها اللّٰه طُهرًا للأموال". (جزء من حديث: ١٤٠٤)

اور حضرت معاویہؓ اہل کتاب کے بارے میں مانتے ہیں اور حضرت ابوذرؓ ہمارے اور اہل کتاب، دونوں کے درمیان مانتے ہیں اور اس کو غیر منسوخ قرار دیتے ہیں۔ (حـدیـث: ١٤٠٦- ١٤٠٧) آیت کریمہ میں چوتھی رائے بھی ہے وہ یہ کہ آیت منسوخ نہیں ہے اور یہ اپنے ظاہر پر مطلق کنز مال کی ممانعت کو بھی شامل نہیں ہے، بلکہ آیت سے مقصود زکوۃ کی اہمیت ہے، امام بخاریؒ نے اسی حدیث سے ترجمہ میں استدلال کیا ہے اور مـا ادی زكـاتـه فليس بـكـنـز کاعنوان لگایا ہے، اس حدیث شریف کی نسبت بھی آپ ﷺ کی طرف نہیں کی، لیکن امام ابوداود وغیرہ نے (حدیث:١٥٦٤) مرفوعا وموقوفا اس کو نقل کیا ہے۔ (فتح الباری: ج/٣، ص/٢٧٢)

امام بخاریؒ اس آخری وجہ کو ترجیح دیتے ہیں، اور ترجمہ میں اس کو ثابت کر رہے ہیں، یہ قول نتیجۃً ابن عمر کے قول کے موافق ہے، اسی طرح لیـس فـی مـا دون خمـس اواق صدقة، سے امام بخاری نے استدلال کیا ہے کہ جب تک اس مال میں صدقہ واجب نہ ہو اس کو کنز نہیں کہا جائے گا، کیونکہ یہ مقدار تو معاف ہے، اسی طرح زکوۃ کا بھی حکم ہے، مقدار نصاب سے کم مال آیت کریمہ کی وعید میں شامل نہیں ہے لہذا وہ کنز نہیں۔ (فتح الباری: ج/٣، ص/٢٧٢) اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ امام بخاریؒ نے حضرت معاویہؓ و حضرت ابوذرؓ کے

اقوال کو مرجوح قرار دیا ہے۔

دو روایتوں میں ایک ہی حدیث کی وجہ سے تعارض ہو تو ظاہر قرآن کے موافق کو ترجیح دینا

باب قول الله تعالى : ﴿ فَمَنُ كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوُ بِهِ أَذًى مِّن رَّأسِهِ فَفِدُيَةٌ مِّنُ صِيامٍ أَوُ صَدَقَةٍ أَوُ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦] ، وهو مُخيَّرٌ ، فأما الصوم فثلاثة أيام. (كتاب المحصر ، قبل حديث: ١٨١٤) ، ثم روى فيه حديث "كعب بن عُجْرة عن رسول اللهﷺ أنه قال: لعلك آذاك هوامُّك؟ قال: نعم، يا رسول الله، فقال رسول اللهﷺ: احلق رأسك ، وصم ثلاثة أيام ، أو أطعم ستة مساكين ، أو انسك بشاة". (كتاب المحصر ، قبل حديث: ١٨١٤)

یہ روایت تو تخییر پر دلالت کرتی ہے، لیکن امام بخاریؒ نے ایک دوسری روایت ذکر کی ہے جس سے وجوب ترتیب کا وہم ہوتا ہے، جس کے الفاظ یہ ہے: تجد شاة ، فقلت : لا، فقال: فصم ثلاثة ايام او اطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع. (حديث: ١٨١٦) اس روایت سے تقدیم شاۃ کا وہم ہوتا ہے، پھر اس کے نہ ہونے کی صورت میں تخییر کی اجازت معلوم ہوتی ہے۔ امام بخاریؒ نے مذکور باب میں اس روایت پر اکتفاء کیا جو تمام صورتوں میں تخییر کو واضح کرتی ہے اور آیت کریمہ کو ترجمۃ الباب بنا کر واضح کر دیا کہ تخییر مقصود ہے اور آیت کے ذریعہ دوسری روایت کو ترجیح دی۔

دو حدیثوں یا دو فعلوں کے درمیان کا تعارض اور اس حدیث یا فعل کو ترجیح دینا جو اس عمل کے متأخر ہونے کو ذکر کرے

باب الصلوة على الشهيد (كتاب الجنائز قبل حديث: ١٣٤٣) کے ماتحت دو متعارض

روایتیں ذکر کی، پہلی شہداء احد پر نماز کی نفی کرتی ہے اور دوسری متأخر روایت نماز کو ثابت کرتی ہے۔

جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: كان النبيﷺ يَجمعُ بين الرجلين من قتلى أُحُدٍ في ثوب واحدٍ، ثم يقول: أَيُّهم أكثر أخذًا للقرآن؟ فإذا أشيرَ له إلى أحدِ هما قدَّمه في اللحد؛ وقال: أنا شهيدٌ على هؤلاء يوم القيامة، وأمر بدفنهم في دمائهم، ولم يُغَسَّلوا، ولم يُصلَّ عليهم". (حديث: ١٣٤٣)

والثاني: حديث عقبة بن عامر" أن النبيﷺ خرج يومًا فصلى على أهل أُحُدٍ صلاته على الميت، ثم انصرف إلى المِنبر فقال: إني فَرَطٌ لكم، وأنا شهيدٌ عليكم، وإني والله لأنظر إلى حوضي الآن، وإني أُعطيتُ مفاتيحَ خزائن الأرض، أو مفاتيح الأرض، وإني والله ما أخافُ عليكم أن تشركوا بعدي، ولكن أخاف عليكم أن تنافسوا فيها". (حديث: ١٣٤٤)

امام بخاریؒ نے دونوں روایتوں کو جمع کیا تاکہ یہ واضح کریں کہ جو روایت نماز کی نفی کرتی ہے وہ غزوہ کے فورا بعد والی ہے، لیکن بعد میں آپﷺ نے نماز پڑھی ہے۔ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں: وفيه من العلم انه قد صلى على اهل احد بعد مدة فدلّ ان الشهيد يصلى عليه كما يصلى على من مات حتف انفه، واليه ذهب ابو حنيفة، وتأولوا الخبر فی ترکه الصلاة عليهم يوم احد على معنىٰ اشتغاله عنهم وقلة فراغه لذلك من امرهم، وكان يوما صعبا على المسلمين فعذروا بترك الصلاة على قتلاهم. (اعلام الحديث: ج/١، ص/٧٠٤)

دوحدیثوں کے درمیان تعارض میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا اور دوسرے کو اس کے ظاہری معنیٰ سے پھیرنا

باب من حلف بملة سوى ملة الاسلام، وقال النبيﷺ: من حلف

باللات والعزى فليقل: لاإلٰـه إلا الله ، ولم ينسبه الى الكفر کے ماتحت وہ حدیث لائے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے اسلام کے علاوہ کسی مذہب کی قسم کھائی تو وہ ایسا ہی ہوگا جیسی اس نے قسم کھائی۔(کتاب الایمان والنذور، قبل حدیث: ٦٦٥٢) یہ روایت ترجمۃ الباب کی روایت کے معارض ہے، جس میں کفر کی طرف نسبت نہیں کی گئی اور قسم کھانے والے کو کلمۂ توحید کا حکم دیا گیا، اور ترجمہ بھی عدم کفر پر دلالت کرنے والا ہی قائم کیا اگر چہ یہ بھی حرام ہے جیسے کہ اس سے پہلے والے ترجمہ میں بیان کر دیا۔(التواری:ص/۲۲۲)

ایک ہی نص میں متعدد احتمال والے معانی میں تعارض اور ایک معنیٰ کو ترجیح دینا

باب غسل الرجلين في النعلين ولا يمسح على النعلين کے ماتحت حضرت ابن عمرؓ کی روایت ذکر کی کہ انہوں نے آپ ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے بغیر بال والے نعل پہنے اور اس میں وضوء کیا، لفظ يتوضأ فيها میں دو معنیٰ کا احتمال ہے: (۱) ایک یہ کہ آپ نے دونوں موزے وضوء کا ارادہ کرتے وقت پہنے لیکن پیر دھوتے وقت ان دونوں کو نکال دیا اور پیر دھو لئے۔ (۲) دوسرا یہ کہ ان کو پیر میں رکھ کر ہی وضوء کیا، اس وقت مطلب یہ ہوا کہ آپ نے ان پر مسح کیا، تو امام بخاریؒ نے بیان کیا کہ پہلا معنیٰ ہی مقصود ہے لہذا باب غسل الرجلين کو ولا يمسح على النعلين سے مؤکد کیا تا کہ ابن عمرؓ کے قول سے وہم پیدا نہ ہو۔ مسح علی النعلین کے سلسلے میں ایک ضعیف حدیث ابوداود میں آئی ہے جس میں صحابۂ کرام کا یہ عمل بتایا گیا ہے، گویا امام بخاری اس کی تردید فرما رہے ہیں۔(فتح الباری :ج/۱،ص/۲٦٨)

عام صحیح نص اور خاص ضعیف نص کا تعارض اور عام صحیح کو ترجیح دینا

باب حق اجابة الوليمة والدعوة ، ومن اولم سبعة ايام ونحوه ، ولم يوقت النبي ﷺ يوما ولا يومين . (كتاب النكاح ،قبل حديث: ٥١٧٣) کے ماتحت چار احادیث

روایت کی جو ولیمہ کی دعوت قبول کرنے کے وجوب پر دلالت کرتی ہے اور احادیث میں سات دن کا ذکر نہیں ہے۔ علامہ ابن المنیر فرماتے ہیں کہ ولیمہ کے سات دن تک جواز پر ترجمہ دلالت کرتا ہے، لیکن کوئی روایت نہیں لائے، اوراس کے ذریعہ تیسرے دن والوں کی نفی کرنا مقصود ہے، جن کی روایت میں یہ ہے کہ دوسرے دن افضل ہے اور تیسرے دن دکھلاوا ہے، لہذا امام بخاریؒ نے سات دن تک جواز سے استدلال کیا؛ کیونکہ روایت میں مطلق دعوت قبول کرنے کا حکم ہے۔(اجیبوا الداعی) اس کو تین دن تک مقید کرنا صحیح نہیں ہے۔(المتواری: ص/۲۹۳، فتح الباري: ج/۹،ص/۲٤۲) امام بخاریؒ اس حدیث کے سلسلہ میں فرماتے ہیں: ولم یصح اسناده .(التاريخ الكبير: ج/۳،ص/٤۲۸)

آپ ﷺ اور صحابی کے (رائے وقیاس سے مستنبط) فعل میں تعارض اور فعل رسول کو ترجیح دینا

بـاب مـن لـم یستلم الا الركنين اليمانيين ـ(كتاب الحج، حديث: ۱٦۰۸) عن ابـی الشـعثـاء أنه قال : ومن يتّقي شيئًا من البيت؟ وكان معاويةُ يستلمُ الأركانَ ، فـقـال لـه ابـن عبـاس رضي الله عنهما : إنه لا يُستلَمُ هذانِ الرُّكنانِ ، فقال: ليس شيئٌ من البيت مهجوراً ، وكان ابن الزبير رضي الله عنهما يَستلمُهنّ كلَّهنَّ.

(كتاب الحج، حديث: ۱٦۰۸)

وحـديـث عبـدالله بن عمر رضي الله عنهما "قال : لم أرَ النبيّ يَستَلمُ من البيتِ إلا الرُّكنين اليمانيين. (حديث: ۱٦۰۹)

حضرت معاویہؓ چاروں ارکان کو استلام کرتے تھے، اسی طرح حضرت ابن زبیر بھی

چاروں ارکان کا استلام کرتے تھے ،لیکن ابن عمرؓ آپ ﷺ کا عمل صرف رکنین یمانین کا ہی ذکر کرتے ہیں، امام بخاریؒ نے حضرت معاویہ وغیرہ کے قیاس کے مقابلے میں آپ ﷺ کے عمل کو ترجیح دی؛ کیونکہ یہ حضرات صرف عظمت کے پیش نظر ہی یہ عمل کرتے تھے، جیسے کہ حضرت معاویہؓ کا فرمان: لیس شیئ من البیت مھجورا اس پر دلالت کرتا ہے۔عموم کی دلیل نہیں اور تخصیص رکنین کی دلیل حدیث ابن عمرؓ ہے۔

(المتواری ،ص/١٤٦، فتح الباری: ج/٣،ص/٤٧٤)

ان تمام مثالوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ تعارض کے موقع پر امکانی طور پر جمع بین النصوص کی کوشش کرتے ہیں، لیکن اگر کوئی جمع کی شکل نہ بن پائے تو ترجیح کی طرف مائل ہوتے ہیں، دلالات کے تعارض کے موقع پر بھی نص اقوی کا مطلق اعتبار نہیں کرتے ہیں بلکہ دلالت النص اور اقتضاء النص میں تعارض کے وقت بھی دونوں کو امکانی طور پر جمع کرنے کی کوشش کرتے ہیں، کتے کے جھوٹے کے پاک وناپاک ہونے کے سلسلے میں کتے کو پاک قرار دیا اور برتن دھونے کے حکم کو تعبدی قرار دیا، کتوں کا مسجد سے گذرنا،اور ایک آدمی کا کتے کو اپنے جوتے سے پانی پلانا یہ طہارت پر اقتضاءً دلالت کرتے ہیں، اور ظاہری روایات اس کی نجاست پر دلالت کرتی ہیں، سات مرتبہ برتن دھونے کا حکم بھی مذکور ہے، لیکن امام بخاریؒ نے اس جگہ تعارض کے بجائے جمع بین الروایتین کا طریقہ اپنایا۔

اگر حنفیہ کے طرز استدلال پر غور کیا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ احناف پہلے تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، مثلاً: ایک حکم کو وجوب پر اور دوسرے کو استحباب پر محمول کرتے ہیں، جیسے عورت کو چھونے کی وجہ سے وضوء واجب تو قرار نہیں دیتے؛ لیکن مستحب قرار دیتے ہیں، کبھی مختلف حدیثوں کا الگ الگ محمل متعین کرتے ہیں، جیسے شرم گاہ کو چھونے

کی وجہ سے وضوء واجب قرار نہیں دیتے ؛لیکن اگر اس سے شہوت پیدا ہونے لگے اور مذی کا خروج ہو جائے تو وضوء واجب قرار دیتے ہیں، غرض کہ شرمگاہ چھونے سے وضوء واجب ہونے والی حدیث کو اس خاص صورت پر محمول کرتے ہیں، کبھی عمل کی ایسی کیفیت متعین کرتے ہیں کہ مختلف حدیثیں جمع ہو جائیں، جیسے نماز میں ہاتھ باندھنے کی کیفیت کیا ہو؟ اس میں یہ بات بھی آئی ہے کہ ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ کو پکڑا جائے اور حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ ایک ہاتھ پر دوسرا ہاتھ رکھا جائے ،احناف نے ان دونوں حدیثوں کو جمع کرتے ہوئے کہا کہ انگوٹھے اور چھوٹی انگلی سے گٹوں کو پکڑا جائے اور بقیہ تین انگلیاں بچھا دی جائیں،اس طرح احناف کے یہاں کوشش ہوتی ہے کہ اگر کسی حدیث کا منسوخ ہونا صراحت کے ساتھ ثابت نہ ہو تو نصوص کے درمیان تطبیق پیدا کی جائے اور کوشش کی جائے کہ کوئی نص عمل سے خالی نہ رہ جائے۔(چار فقہی مسالک تعارف اور خصوصیات:۴۳-۴۴)

==================================

==========================

=======================

مصادر ومراجع

اسمائے کتب احادیث

(عربی)

(۱)غرائب الحدیث — ابوعبید القاسم بن سلام الهرویؒ

(۲) قواعد في علوم الحدیث — علامه ظفر احمد عثمانیؒ

(۳)لامع الدراري علی جامع البخاري — مولانا محمد زکریا کاندھلویؒ

(٤) ماتمس الیه الحاجة لمن یطالع سنن ابن ماجه — محمد عبدالرشید نعمانيؒ

(٥) بذل المجهود في حل ابی داود — مولانا خلیل احمد سهارنپوری

(٦)کتاب الحجة علی اهل المدینة — امام محمد حسن شیبانیؒ

(۷) النکت علی کتاب ابن الصلاح — حافظ ابن حجر عسقلانیؒ

(۸) فیض الباري علی صحیح البخاري — علامه انورشاه کشمیریؒ

(۹) مفتاح القاري شرح سراج البخاري — حافظ عبدالله بن فودیو

(۱۰) جزء القراء ة خلف الامام — محمد بن اسماعیل بخاریؒ

(۱۱) المتواري علی تراجم ابواب البخاری — ناصرالدین احمد بن محمد اسکندرانیؒ

(۱۲)اثر الحدیث الشریف فی اختلاف الائمة الفقهاء — علامه محمد عوامه

(۱۳) ماتمس الیه حاجة القاری لصحیح الامام البخاری — امام محی الدین ابو زکریا نوویؒ

(۱٤) مناسبات تراجم البخاری — شیخ بدرالدین بن جماعةؒ

(۱٥) رسالة شرح تراجیم البخاری — شاه احمد ولی الله الدهلوي

(۱٦) فضل اللّٰه الصمد في توضیح الادب المفرد — فضل الله جیلانی

(١٧)الابواب والتراجم للبخاري	مولانا محمد زكريا كاندهلوىؒ
(١٨) فتح الملهم شرح صحيح مسلم	مولانا شبير احمد عثمانىؒ
(١٩) شرح الديباج المذهب في مصطلح الحديث	شمس الدين محمد حنفى تبريزىؒ
(٢٠) السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي	الدكتور محمد مصطفى السباعىؒ
(٢١) ثلاث رسائل فى علم مصطلح الحديث	امام ابوداود، محمد بن طاهر مقدسىؒ، محمد بن موسیٰ حازمیؒ
(٢٢) توجيه القارى الى فتح الباري	حافظ ثناء اللّٰه زاهدى
(٢٣) شروط الائمة الخمسة	ابوبكر محمدبن موسى حازمىؒ
(٢٤) الارسال والتدليس	دكتورخالد القريونى
(٢٥) معارف السنن شرح سنن الترمذي	علامه سيد محمد يوسف بنورىؒ
(٢٦) عمدة القاري	علامه بدرالدين عيني
(٢٧) ظفر الاماني بشرح مختصر السيد الشريف	مولانامحمد عبدالحى لكهنوىؒ
(٢٨) الامام الترمذى ومنهجه في سننه	دكتوريوسف رجب يوسف العطفى
(٢٩) شرح علل الترمذي	علامه ابن رجب حنبلىؒ
(٣٠) منهج النقد عند المحدثين نشأته وتاريخه	دكتور محمد مصطفى اعظمى
(٣١) بحوث فى تاريخ السنة المشرفة	دكتور اكرم ضياء العمرى
(٣٢) الاجوبة الفاضلة للاسئلة العشرة الكاملة	مولانا محمد عبدالحى لكهنوىؒ
(٣٣) محاضرات فى علوم الحديث	حارث سليمان انصارى
(٣٤) علم زوائد الحديث	دكتور خلدون احدب
(٣٥) رش البرد شرح الادب المفرد	دكتور محمد لقمان سلفى
(٣٦) التصحيف واثره فى الحديث والفقه	اسيطرى جمال

(۳۷) معالم تربية المحدثين في القرن الثالث الهجرى	عبدالمعطى محمود
	عبدالمعطى ابوطور
(۳۸) المنهج الاسلامى فى الجرح والتعديل	دكتور فاروق حمادة
(۳۹) الناسخ والمنسوخ من الحديث	علامه ابن شاهینؒ
(٤٠) علم تخريج الاحاديث (اصول، طرائق، مناهج)	دكتور محمد محمود بكار
(٤١) اجماع المحدثين على عدم اشتراط...	شريف حاتم بن عارف عوبى
(٤٢) اتحاف النبية فيما يحتاج اليه المحدث والفقيه	شاه احمد ولى الله الدهلوىؒ
(٤٣) تاويل مختلف الحديث	ابومحمد عبدالله بن سلم بن قتيبةؒ
(٤٤) العرف الشذى شرح جامع الترمذى	علامه انور شاه کشمیریؒ
(٤٥) لمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث	شيخ عبدالفتاح ابوغدةؒ
(٤٦) الامام ابن ماجه وكتاب السنن	علامه محمدعبد الرشيد نعمانیؒ
(٤٧) منهج دراسة الاسانيد والحكم عليهما	دكتور وليد بن حسين العالى
(٤٨) الكواكب الدرارى	شمس الدين محمدالكرمانیؒ
(٤٩)تصحيفات المحدثين	حسن بن عبدالله العسكرى
(٥٠)التدليس فى الحديث	دكتور مسفر بن عزم الله دمينى
(٥١)اصلاح غلط المحدثين	ابوسليمان حمد بن محمد خطا بى
(٥٢)توثيق السنة فى القرن الثانى الهجرى اسسه واتجاهاته	دكتوررفعت فوزى عبدالمطلب
(٥٣)الاختلاف بين رواة البخارى	حافظ جمال الدين يوسف حنبلى
(٥٤)الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين	حمزه عبدالله المليبارى
(٥٥)تخريج ثلاثيات البخارى والترمذي وابن ماجه والدارمي	عبدالحميد شانوحة
(٥٦)اخبار اهل الرسوخ فى الفقه والحديث	علامه ابن جوزى

(٥٧)التابعون وجهودهم فی خدمة الحديث الشريف — الدكتور سيد محمد نوح

(٥٨)نظرات جديدة فی علوم الحديث — حمزه عبدالله المليبارى

(٥٩)مجمع بحار الانوار فی غرائب التنزيل — علامه طاهر صديقى گجراتى

(٦٠)تدقيق النظر في قول البخارى فيه نظر — ايمن بن عبدالفتاح

(٦١)عمدة القاري والسامع فی ختم الصحيح الجامع — حافظ محمد بن عبدالرحمن السخاویؒ

(٦٢)موسوعة اطراف الحديث النبوى — محمد سعيد بن زعلول

(٦٣)الامام مسلم ومنهجه فی الصحيح — صبحى عبدالفتاح السيد

(٦٤)عدد جميع حديث الجامع الصحيح — عبدالله بن احمد السرخسیؒ

(٦٥)التنقيح لالفاظ الجامع الصحيح — علامه بدرالدين الزركشیؒ

(٦٦)صحيح البخارى مع كشف المشكل — علامه امام ابن جوزیؒ

(٦٧)الكنز المتقارى فيمعادن لامع الدرارى صحيح البخارى — شيخ الحديث مولانا محمد زكرياؒ

(٦٨)رفع الملام عن الائمة الاعلام — شيخ الاسلام ابن تيميةؒ

(٦٩)التوشيح على الجامع الصحيح — جلال الدين عبدالرحمن السيوطى

(٧٠)تعليقات القارى على ثلاثيات البخارى — علامه على بن سلطان القاریؒ

(٧١)روايات المدلسين في الصحيح البخارى — دكتورعواد الخلف

(٧٢)تغليق التعليق على الصحيح البخارى — حافظ ابن حجر عسقلانیؒ

(٧٣)تحفة البارى بشرح الصحيح البخارى — شيخ الاسلام ابويحيىٰ زكريا الانصارى

(٧٤)مسند الامام الاعظم — شيخ ابوعبدالله الحسين البلخیؒ

(٧٥) ذخيرة العقبى فى شرح المجتبى — محمدابن على بن آدم الولوى

(٧٦)المنهج الاجتهادى عند الامام البخارى — الشيخ معاذ سعيد حوّى

(٧٧)عادات البخارى — الشيخ عبدالحق الهاشمي

(٧٨)موسوعة المعظم المفهرس لالفاظ الحديث النبوى — دكتور خليل مأمون شيخا

(٧٩)المدخل الى مناهج المحدثين الاسس والتطبيق — دكتور رفعت فوزى عبدالمطلب

(٨٠)اختلاف العلماء فى الاحتجاج بالحديث المرسل — دكتور محمد حامد عثمان

(٨١) اكمال مبهمات البخارى — شيخ الاسلام ابن حجر عسقلانیؒ

(٨٢) موسوعة فقه ابراهيم النخعى عصره وحياته — الدكتور محمد رواس قلعه جیؒ

(٨٣) الوردة الحاضرة فى احاديث تلاميذ الامام الاعظم واحاديث العلماء الاحناف في الجامع الصحيح للامام البخارى — شيخ مفيض الرحمان الشاتغامى

(٨٤)شرح مشكل الآثار — ابوجعفر احمد بن محمد طحاوى(تحقيق :شعيب ارنؤوط)

(٨٥) فتح الباري — ابن حجر ا لعسقلاني

اردو

(٨٦)ترجمان السنہ — مولانا بدرعالم میرٹھیؒ

(٨٧)علامہ بدرالدین عینی اورعلم الحدیث — مولانا عبداللہ صاحب کاپودروی

(۸۸) محدثین کے ہاں فقہ اور فقہاء کی اہمیت	مولانا سید محمد سلمان حسینی ندویؒ
(۸۹) انعام الباری دروس بخاری شریف	مولانا محمد تقی عثمانی صاحب
(۹۰) تاریخ حدیث ومحدثین	استاذ محمد ابوزہرہ مصری
(۹۱) کشف الباری	حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
(۹۲) کشف الباری	حضرت مولانا ادریس بنگلہ دیشی
(۹۳) تحفۃ القاری شرح الصحیح البخاری	مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری
(۹۴) اسعاد القاری بشرح الصحیح البخاری	مفتی عبداللہ صاحب مظاہری
(۹۵) بستان المحدثین	شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ
(۹۶) ایضاح البخاری	مولانا سید فخرالدین احمدؒ

فقہ و اصول فقہ

(عربی)

(۱) الموافقات فی اصو ل الشریعة	ابو اسحاق الشاطبیؒ
(۲) الاحکام فی اصول الاحکام	سیف الدین ابی الحسن آمدیؒ
(۳) اصول الفقه وابن تیمیه	صالح بن عبدالعزیز آل منصور
(٤) نهایة السول فی شرح منهاج الاصول	قاضی ناصرالدین بن عمر البیضاویؒ
(٥) قواعد الفقه	مفتی سید عمیم الاحسان البرکتی
(٦) اصول الفقه نشأته وتطوره	الدکتور شعبان محمد اسماعیل
(٧) کشف الاسرار عن اصول فخرالاسلام	امام علاء الدین عبدالعزیز بن احمد البخاریؒ
(٨) علم اصول الفقه	شیخ عبد الوهاب خلافؒ

کتاب	مصنف
(۹) اثر الخلاف الفقهی فی القواعد	دکتور محمود اسماعیل محمد مستعل
(۱۰)نهاية الوصول الی علم الاصول	شیخ احمد بن علی الحنفیؒ
(۱۱)ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول	علامه محمد بن علی بن محمد الشوکانیؒ
(۱۲)العدة فی اصول الفقه	ابو یعلی محمد بن حسین الحنبلیؒ
(۱۳)قواطع الادلة فی الاصول	منصور بن محمد السمعانیؒ
(۱٤)اصول السرخسی	محمد بن احمد السرخسیؒ
(۱۵)المستصفی من علم الاصول	امام ابوحامد محمد بن الغزالیؒ
(۱٦)اصول مذهب الامام الاوزاعی	علی بن سعد بن صالح الضویحیؒ
(۱۷) المدخل الفقهی العام	شیخ مصطفی احمد الزرقاءؒ
(۱۸)مقاصد الشریعة الاسلامیة	امام محمد طاهر بن عاشور
(۱۹) اصول الفقه الاسلامی	دکتور وهبه الزحیلی
(۲۰)نحو تفعیل مقاصد الشریعة	الدکتورجمال الدین عطیة
(۲۱)معایر الحنفیة فی الاحتجاج بالسنة	مولاناخالد سیف الله رحمانی صاحب
(۲۲)اصول الفقه	امام محمد ابو زهرهؒ
(۲۳) تقویم اصول الفقه وتحدید ادلة الشرع	امام ابی زید بن عمر الدبوسی الحنفیؒ
(۲٤) المقاصد العامة للشریعة الاسلامیة	یوسف حامد العالمؒ
(۲۵)التقریر لاصول فخرالاسلام البزدوی	اکمل الدین محمد البابرتی حنفیؒ
(۲٦)الاستدلال عند الاصولیین	دکتور اسعد عبدالغنی الکفرانی
(۲۷)فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت	محمد بن نظام الدین الانصاریؒ

کتاب	مصنف
(۲۸) البرهان فی اصول الفقه	امام الحرمين عبدالملك الجوينى
(۲۹) اثر الخلاف الفقهى فى القواعد	دكتورمحمود اسماعيل مستعل
(۳۰) اصول السرخسى	محمد بن احمد السرخسى
(۳۱) عينى	علامه بدرالدين العيني

اردو

کتاب	مصنف
(۳۲)اصول فقہ اسلامی	دکتور طہ جابر علوانی
(۳۳)فقہ اسلامی تعارف وتاریخ	مولانا فہیم اختر ندوی
(۳۴)اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ	مولانا محمد مظہر بقا صاحب
(۳۵)اسلامی عدالت	مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ
(۳۶)مباحث فقہیہ	مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ
(۳۷)رحمۃ اللہ الواسعہ	مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری
(۳۸) فقہ حنفی اور حدیث	مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی
(۳۹)فقہ حنفی: خصوصیات واولیات	مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی
(۴۰) قاموس الفقہ	مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی
(۴۱)اصول فقہ کا منہج	ڈاکٹر عبدالحمید مدکور

================
========